EMANUELE KANT

PROLEGOMENI

AD OGNI METAFISICA FUTURA

CHE VORRÀ PRESENTARSI COME SCIENZA

TRADUZIONE, INTRODUZIONE E COMMENTO

DI

PIERO MARTINETTI

MILANO TORINO ROMA

FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: ORAZIO FIORENZA - PALERMO.

Deposito per Napoli e Provincia:

Società Editrice « DANTE ALIGHIERI » (ALBRIGHI, SEGATI e C.) - NAPOLI.

ITALIAN BOOK COMPANY - NEW YORK.

1913

Torino — VINCENZO BONA, Tipografo di S. M. (12114).

INTRODUZIONE

Due anni dopo la prima pubblicazione della Critica, ai lamenti che gli venivano da amici e nemici per l'oscurità e la prolissità della medesima, ai malintesi dei critici e dei recensenti, Kant rispondeva con la pubblicazione d'un'operetta intitolata " Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza „, la quale doveva essere un riassunto breve e perspicuo dei punti fondamentali della nuova filosofia. Non si può dire tuttavia che con questa pubblicazione Kant abbia raggiunto completamente il suo fine. Certamente i Prolegomeni sono un'ottima guida per orientarsi nei labirinti della Critica, per questo sopratutto che la brevità loro lascia più facilmente abbracciare d'un colpo il disegno generale e la connessione dei singoli problemi: sotto questo riguardo essi sono ancora oggi la migliore introduzione allo studio di tutta l'opera kantiana. Ma non per questo mancano in essi le difficoltà, le oscurità, le ineguaglianze: Kant stesso dice che essi sono scritti per i maestri, non per i novizi: e che non fossero per tutti un modello di chiarezza lo prova il fatto che l'anno appresso l'amico e collega di Kant, Giovanni Schultz, dava ragione della pubblicazione del suo commento elementare alla Critica col dire che i Prolegomeni erano da molti trovati oscuri come la Critica. Ed in verità, se pure da principio essi pongono il problema fondamentale con molta chiarezza e semplicità, non sono in sèguito esenti da prolissità e ripetizioni che oscurano, di tratto in tratto, il nesso logico dell'opera; in più d'un luogo si richia-

mano esplicitamente alla Critica o la presuppongono riducendosi ad un sunto schematico: di più l'espressione è spesso trascurata, faticosa, involuta (1). Il commento che accompagna la presente traduzione ha per scopo di eliminare anche queste difficoltà e di rendere piana, il più che sia possibile, alla generalità dei lettori una comprensione iniziale, ma chiara ed esatta, del pensiero kantiano.

***

Il motivo principale che indusse Kant alla pubblicazione dei Prolegomeni fu, come si è detto, l'intento di rimediare in parte all'oscurità ed alla difficoltà della Critica. Non solo infatti questa era rimasta per la gran parte del pubblico côlto come se fosse " il libro dei sette sigilli " (2); ma anche un intelletto acuto come Hamann lamentava nelle lettere ad Herder l'oscurità dell'opera e si rallegrava a sentire che Kant stesso non riusciva ad intendere una traduzione latina allora incominciata; Mendelssohn l'aveva " messa da parte " e in una lettera a Kant d'un anno dopo non gli dissimulava l'estrema difficoltà che incontrava a leggere il suo libro (3).

Kant stesso riconosceva queste accuse come non del tutto immeritate: e sebbene nella prefazione dei Prolegomeni ricerchi le cause delle difficoltà dell'opera sua nella novità e nel rigore dialettico che essa esigeva, confessa (*Kr. r. Vern.*, 25) di non avere il dono di un' " esposizione lucida ". Lo scrittore elegante, arguto, limpido dei " Sogni d'un visionario " aveva del resto volontariamente adottato il metodo pedantesco, scolastico, per essere preciso, sottile, sistematicamente perfetto: " in molti luoghi (dice egli stesso, *Reflex.*, II, 16) la mia esposizione avrebbe potuto essere molto più chiara se non avesse dovuto essere così chiara ". Fin

(1) Schultz, *Erläuter.*, tr. fr., 4-5.

(2) *Ib.*, 4: È caratteristico il fatto che una delle prime riviste d'ispirazione kantiana, il *Neues philosophisches Magazin* di Abicht e Born, comincia con un articolo intitolato " Esame dei lamenti per l'oscurità della filosofia kantiana " (I, 1, 1-15).

(3) Kant's, *Briefwechsel*, 1900, I, 278.

dall'epoca della pubblicazione della Critica, anzi, come sembra, anche prima, era sorto quindi in lui il disegno di darne un'esposizione breve e popolare; e già fin d'allora Kant meditava applicare in essa il metodo analitico e cominciare dall'esposizione delle antinomie per eccitare il lettore a " risalire alle sorgenti di questo conflitto „ (1). A questo primitivo progetto d'un'esposizione elementare della filosofia critica, a questo piano d'un " estratto popolare della Critica per i profani „, del quale ci parla Hamann nelle sue lettere dell'agosto 1781, sembra, secondo le scarse e poco precise notizie che abbiamo a questo riguardo, si debba ricondurre l'origine prima dei Prolegomeni. Una versione lievemente diversa di quest'ipotesi è propugnata nell'edizione dei Prolegomeni da Benno Erdmann; secondo il quale Kant, sebbene ne avesse scritto ad Herz e ne avesse parlato con qualche amico, non avrebbe dato seguito al piano d'un'esposizione popolare; a questo sarebbe prevalso, già verso l'autunno del 1781, il disegno d'un breve estratto della Critica, di carattere più elevato, diretto a chiarirne e commentarne i punti fondamentali: quell'estratto che Hamann attende impazientemente fin dal novembre 1781 e del quale il libraio Hartknoch verso la stessa epoca scrive da Riga a Kant come d'un lavoro che doveva essere finito (2). Anche questa versione non altera tuttavia sostanzialmente l'ordine dei fatti: ciò che sembra fuori di dubbio è che già verso la fine dell'anno 1781 Kant attendeva seriamente ad un " estratto „ della Critica, dal quale ebbero origine gli attuali Prolegomeni.

***

Ma questo disegno primitivo, fosse esso costituito dell'esposizione popolare prima meditata o del " breve estratto „, doveva nel principio del 1782 subire una grave modificazione per l'intervento d'un nuovo fatto: e cioè per la pubblicazione nel *Gelehrte*

---

(1) Kant's, *Briefwechsel*, I, 252; cfr. B. Erdmann, *Histor. Untersuchungen über Kants Prolegomena*, 1904, 24 ss.

(2) Kant's, *Briefw.*, I, 261.

Anzeigen di Gottinga di un'anonima recensione della Critica della Ragion pura, dalla quale Kant fu vivamente colpito. Tra i dirigenti del *Gött. Gelehrte Anzeigen* era G. G. Enrico Feder (1740-1821), professore a Gottinga, uno dei più illustri rappresentanti della filosofia eclettica, il quale contemperava una metafisica leibniziana molto " moderata e purificata „ con tendenze nettamente empiriche: uomo mite e simpatico sotto più d'un rispetto, ma pensatore superficiale e gonfiato dal successo accademico delle sue lezioni e dei suoi compendii (1). Egli aveva già vivamente lodato, al loro apparire, i " Sogni d'un visionario „ di Kant ed aveva risposto con vera cordialità ad una raccomandazione di Kant in favore del suo amico, poi collega, Chr. Jakob Kraus (2). Della Critica della Ragion pura egli aveva avuto un'impressione non buona: l'opera gli era parsa " non conforme al genio dei tempi „; la sua prosunzione, della quale nell'autobiografia candidamente si confessa pentito, gli fece commettere l' " imperdonabile errore „ di giudicare la nuova opera dall'alto, con eccessiva leggerezza (3). La recensione fu affidata a Cristiano Garve, che allora si trovava casualmente a Gottinga, ospite di Feder; Garve (1742-1798), filosofo moralista a tendenze eclettiche, elegante traduttore di Cicerone e di Aristotele, anima mite e delicata, scrittore limpido e geniale, citato già da Kant nel 1776 accanto a Baumgarten e Mendelssohn fra i maggiori " analisti „ dell'epoca (4), ma non incline a profonde speculazioni filosofiche, non era certo la persona più adatta al difficile còmpito. Egli infatti se ne pentì subito; ma, vergognandosi di ritrarsi, condusse a termine la sua recensione; la quale, per essere troppo diffusa, venne da Feder ancora ristretta in più brevi confini, non senza l'aggiunta di sue personali considerazioni, e venne pubblicata, senza nome, nel *Gött. Gelehrte Anzeigen* del 19 gennaio 1782. La recensione era superficiale e presuntuosa e giudicava, in fondo, la Critica come un libro mancato,

---

(1) Si veda la sua curiosa autobiografia, I. G. H. FEDER's, *Leben, Natur und Grundsätze*, 1825, specialmente il cap. nono: " Storia delle mie controversie circa la filosofia kantiana „.

(2) KANT's, *Briefw.*, I, 235.

(3) FEDER's, *Leben*, 118.

(4) KANT's, *Briefw.*, I, 184. V. sul Garve A. STERN, *Ueber die Beziehungen Chr. Garve's zu Kant* (1884), 6 ss.

Kant come un rinnovatore, senza originalità, dell'idealismo berkeleyano. Kant si risentì vivamente e del giudizio e del tono e specialmente dell'ultima accusa: e vi rispose con asprezza nell' " Esame d'un giudizio sulla Critica, etc. ", che è inserto nell'appendice ai Prolegomeni. Feder non replicò a Kant che molto tardi col suo scritto " *Ueber Raum und Causalität* " (1787). Aggiungiamo qui a titolo di curiosità che la polemica kantiana non ebbe per Feder lieta fine. Per combattere la filosofia kantiana egli aveva fondato nel 1788 col Meiners una rivista: ma e la rapida fine della rivista e la diminuzione considerevole del numero dei suoi uditori gli dimostrarono ben presto che il genio dei tempi volgeva in un senso diverso da quello ch'egli si era immaginato. Tutto questo lo indusse, dopo qualche tempo, ad abbandonare l'insegnamento della filosofia e ad assumere la carica di direttore in un pubblico istituto di educazione in Hannover. Molto più tardi, nel 1800, parlando con un amico di Kant, ad Hannover, mandava a Kant i suoi saluti esprimendo il suo rincrescimento d'avere scritto contro di lui (1).

Il Garve invece, dopo la pubblicazione della risposta di Kant nei Prolegomeni, scriveva a Kant come per scusarsi, rigettando la colpa sulla mutilazione che la sua recensione aveva subìto e facendo poco appresso, nell'agosto del 1783, pubblicare integralmente la sua recensione nell'*Allgem. Deutsche Bibliothek* di Nicolai. Emilio Arnoldt, che ha stabilito un minuto ed accurato esame della recensione del Garve con l'abbreviamento del Feder (2), ha mostrato come la differenza tra di esse non sia tanto grande quanto il Garve pretende: solo un terzo della nuova recensione appartiene al Feder ed ancora in questo egli non fa che riassumere le idee del Garve: anche il tono, che nel Feder è pretensioso ed arrogante, non è qui eccessivamente rispettoso. Tuttavia Kant non ne ebbe, sul momento, un'impressione troppo sfavorevole; rispose al Garve con una lettera cortese e, se anche più tardi non si mostrò molto soddisfatto (3), non diede altro seguito alla cosa. I rapporti fra Kant e Garve si mantennero sempre cor-

(1) Kant's, *Briefw.*, III, 297.
(2) E. Arnoldt, *Krit. Excurse im Gebiete d. Kantforschung*, 1894, 5-62.
(3) Kant's, *Briefw.*, III, 297.

diali: a Kant il Garve, quasi morente, dedicava con una lettera commovente la sua " Rassegna critica dei principali principii della morale „ (1798), nella quale la parte più importante è costituita dall'esame critico della morale kantiana.

*
* *

Per quanto Kant abbia direttamente risposto alle critiche del Feder e del Garve solo nell'appendice ai Prolegomeni, non è certo un'ipotesi troppo ardita il supporre che esse abbiano esercitato un'influenza anche sulla composizione della nuova opera, alla quale Kant allora attendeva: e che in questa egli abbia colto l'occasione per difendere e chiarire la sua dottrina là dove essa era stata oppugnata o fraintesa. Ed infatti, se noi analizziamo la disposizione interna dei Prolegomeni, vediamo che l'esposizione della dottrina nelle sue grandi linee è in più d'un punto interrotta da trattazioni accessorie, che hanno tutto l'aspetto di aggiunte, di spiegazioni e di difese; possiamo quindi senza difficoltà riconoscere che i Prolegomeni sono costituiti, nella loro forma attuale, da un doppio elemento: da una parte il nucleo primitivo costituito dall'estratto della critica; dall'altra i chiarimenti e le difese occasionate dalla recensione. Anche qui Benno Erdmann crede di poter spingere le supposizioni un poco più innanzi: secondo l'ipotesi da lui avanzata l'estratto della critica sarebbe già stato, nel principio del 1782, in gran parte composto; dalla recensione Kant sarebbe stato indotto ad abbreviare la parte non ancora compiuta (dal § 55 in poi, dei Proleg.) e ad inserirvi le aggiunte da quella occasionate: di più l'Erdmann crede si possa ancora con una certa sicurezza separare nei Prolegomeni le due parti, che nella sua edizione del 1878 sono state distinte con carattere diverso (1). Ma la faticosa costruzione, sulla quale si fondano questi particolari, è un troppo fragile intreccio di ipotesi e di deduzioni arbitrarie, perchè noi

(1) Sui criteri si veda l'ed. citata, p. XX-XXVIII. Secondo l'Erdmann costituiscono il nucleo primitivo i §§ 1, 2, 4 (in parte), 5 (in parte), 6-13 (fino all'Osservazione I), 14-26, 32-38, 40-56.

possiamo attribuire ad essi qualche valore sotto l'aspetto speculativo od anche storico: lo stesso, del resto, si dica della nota controversia sulla " doppia redazione dei Prolegomeni ", che, come la maggior parte delle controversie simili, nate da piccole rivalità erudite, non ha condotto ad alcuna seria conclusione. L'opinione più ragionevole è quella espressa fin dal 1880 dal Vaihinger (1), seguìto anche dal Vorländer (2): e cioè che, pur riconoscendo genericamente la derivazione dei Prolegomeni da una doppia sorgente, è per ora inutile, data l'insufficienza dei documenti, voler determinare più precisamente quale fosse il disegno primitivo di Kant ed in qual misura esso sia stato alterato dalla recensione di Gottinga.

***

Di altre influenze minori che probabilmente concorsero, con la recensione di Gottinga, a modificare il disegno primitivo, abbiamo ancora tracce più o meno visibili. Il primo di questi fattori è lo stesso svolgimento interno del pensiero kantiano in rapporto ad alcuni punti della Critica, che egli aveva ben presto sentito il bisogno di ripensare e di rielaborare più profondamente (3); vi sono già nei Prolegomeni, in confronto alla prima edizione della Critica, dei mutamenti che preludono al posteriore rifacimento della seconda edizione. Non fu inoltre senza efficacia l'avere Kant allora rivolta la sua attenzione ai problemi morali ed all'elaborazione della sua " Fondazione della metafisica dei costumi " (1785), specialmente in rapporto ai punti per i quali, come nel problema della libertà, la sua critica della ragione si connetteva con le questioni pratiche. Nè può essere messo in dubbio infine che le digressioni polemiche dei §§ 57-58 ebbero il loro primo movente nella lettura dei " Dialoghi sulla religion naturale " di D. Hume, che Kant conobbe nel 1781 nella traduzione tedesca; come, a chia-

---

(1) Vaihinger, *Die Erdmann-Arnoldtsche Kontroverse über Kants Prolegomena*, Philos. Monatsh., 1880, 44-71.

(2) *Proleg.*, *Einl.*, XIII ss.

(3) Kant's, *Briefw.*, I, 255 ss.; *Proleg.*, 381.

rire la sua posizione di fronte a Hume in rapporto al problema critico, fu mosso secondo ogni probabilità dalle critiche e dalle discussioni verbali dell'Hamann (1).

*
* *

Noi non abbiamo però, in questo periodo, notizie precise e dirette sulla composizione dell'opera: le vaghe indicazioni, specialmente dell'Hamann, che l'Erdmann ha raccolte nell'edizione dell'Accademia (p. 600 ss.), non ci dànno alcuna luce a questo riguardo. L'opera fu pubblicata nella primavera del 1783. Le quattro o cinque ristampe che se ne fecero prima della fine del secolo dimostrano che, nonostante l'accusa di oscurità di cui anch'essa fu segno e nonostante " l'indifferenza con cui fu accolta dai metafisici di professione " (Pistorius), essa contribuì efficacemente alla diffusione della filosofia critica. Il teologo e psicologo G. Cristiano Lossius (1743-1813) ne pubblicò l'anno appresso una recensione nella sua *Uebersicht d. neuesten Literatur d. Philosophie* (Gera, 1784, I); un'altra ne pubblicò l'acuto Pistorius nella *Allgem. Deutsche Bibliothek* (1784, Bd. 59, riprodotta dall'Hausius nei *Materialien*, I, 131-155). Piu tardi ne diedero un estratto il Kiesewetter (*Auszug aus Kants Prolegom. zu jed. k. Metaph.*, 1796) e Bernardo Stöger (*Kants Proleg.*, Salzburg, 1794), un benedettino, già discepolo di Feder, che, come più d'uno dei suoi correligionarî, aveva subìto vivamente l'influenza kantiana. Ma già nel 1819 Schopenhauer deplorava, nella sua Critica della filosofia kantiana, che quest'opera, così atta ad iniziare allo studio del pensiero critico, fosse poco letta; infatti dal 1800 al 1850 essa non fu più ristampata che unitamente alle altre opere di Kant (Rosenkranz 1838, Hartenstein 1839).

*
* *

Il manoscritto originale dei Prolegomeni non ci è giunto. Solo si rinvennero nelle carte d'un amico di Kant due fogli (riprodotti

(1) B. Erdmann, *Proleg.*, 1878, *Einl.*, XVI ss.

da A. Warda nella *Altpreuss. Monatsschrift*, Bd. 37), dei quali l'uno comprende una parte dell'Appendice polemica con qualche variante: esso costituisce probabilmente l'ultima redazione di Kant, dalla quale fu tolta poi la copia per la stampa. L'altro invece sembra un semplice abbozzo dell'appendice stessa con osservazioni e note isolate d'un certo interesse: esso è anche riprodotto dal Vorländer nella sua edizione a p. 165-174.

Per le edizioni dei Prolegomeni nel secolo XVIII è da vedersi il minuzioso esame istituito dall'Erdmann sugli esemplari che portano la data del 1783. Da esso sembra risultare che sotto il titolo " Riga, Hartknoch, 1783 ", abbiamo quattro (o tre?) edizioni diverse, delle quali l'ultima apparterrebbe agli ultimi anni del secolo. Inoltre si ebbero due ristampe illegittime con la data di Francoforte e Lipsia, 1794 e Grätz (?) 1795. In appresso furono ripubblicati con le altre opere di Kant da Rosenkranz e Schubert nel 1838, dall'Hartenstein nel 1839 e nel 1867; nel 1870 furono editi dal Kirchmann nella *Philosophische Bibliothek* (3ª ed. 1893); nel 1878 da B. Erdmann con larga introduzione critica (Leipz., X, CXIV e 155 pp.); nel 1888 da K. Schultz nella *Univ. Bibliothek* del Reclam (Leipz., 230 pp.); nel 1903 da B. Erdmann nell'edizione dell'Accademia (Berlin, Bd. IV, p. 253-283 e 598-622); nel 1905 dal Vorländer nella *Philos. Bibliothek* (Leipz., XLVI, 208 pp.); e, rielaborati in una dizione più facile, da E. Kühn nel 1908 (Gotha, 156 pp.). Nel 1908 è stata pubblicata anche la prima parte d'un commento ai Prolegomeni, di Max Apel (Berlin, 224 pp.).

Delle traduzioni sono a notarsi la traduzione latina del Born (*I. Kantii Opera* etc., vol. II); le traduzioni francesi del Tissot (1865) e quella apparsa senza nome nel 1891; le traduzioni inglesi del Richardson (*Metaphys. Works of Kant*, 1836), dell'Abbott (in: Mahaffy, *Kants crit. Philos.*, 1872-4 vol. III°), di B. Belfort Bax (1883), di I. Bernard (nella 2ª ediz. del Mahaffy, 1889) e di Paul Carus (Chicago, 1902).

*
* *

Il testo seguìto in questa traduzione è quello del Vorländer, dal quale mi sono discostato in rari casi, del resto senza impor-

tanza. L'unico punto che non è possibile a questo riguardo passare sotto silenzio è quello relativo alla trasposizione di alcune pagine proposta dal Vaihinger e qui adottata. Il testo tradizionale ha nelle prime pagine una disposizione diversa da quella che qui incontrerà il lettore: il § 2 finisce col capoverso che si chiude con la parola " immediatamente „ (là dove è segnata appresso la p. 272); il tratto seguente sino alla fine del paragrafo è inserto invece nel § 4, dopo il capoverso che chiude con le parole " le vane fatiche dei primi „ e prima di quello che incomincia: " stanchi così del dogmatismo etc. „. Ora il Vaihinger aveva notato fin dal 1879 (1) come le incongruenze che si incontravano nel testo così disposto si potessero eliminare mediante la trasposizione qui seguìta: e come questa trasposizione si potesse benissimo esplicare con una trasposizione meccanica di fogli, sia per una inavvertenza di Kant, sia per una negligenza dello stampatore. In un articolo dei *Kantstudien* (1904, pp. 538-9) il dr. Sitzler ha mostrato che i due tratti trasposti comprendono esattamente entrambi cento linee e così una colonna di stampa, mentre le pagine precedenti, a cominciare dal § 1, comprendono duecento linee e così due colonne: l'errore sarebbe risultato meccanicamente dalla disposizione seguente delle colonne stampate: 1, 2, 4, 3, 5 etc. invece di: 1, 2, 3, 4, 5 etc. Al Vaihinger si oppose il Witte (*Philos. Monatsh.*, 1883, 145-174 e 597-614); anche l'Erdmann vi si è mostrato contrario e non ha accolta la correzione nel testo dell'Accademia, come non l'ha accolta il Carus nella sua recente traduzione: essa è stata invece accolta dallo Schultz e dal Vorländer. Ora certo può apparire a primo aspetto strano che Kant non si sia accorto di un così grave errore: ma non mancano nei Prolegomeni altre gravi negligenze, che pure non furono corrette (p. es. il periodo rimasto sospeso nel § 60). D'altronde l'esame intrinseco del testo rende la correzione del Vaihinger così sicura, che fa meraviglia vedere come B. Erdmann abbia accolto nell'edizione dell'Accademia l'antico testo evidentemente errato. Infatti: 1°) Nel § 2 Kant si propone di dividere in classi i giudizi sintetici, che comprendono i giudizi d'esperienza, i giudizi matematici e i metafisici; nel-

(1) Vaihinger, *Eine Blattsversetzung in Kants Prolegomena*, Philos. Monatsh., 1879, 321-332. Cfr. *ib.*, 513-532 e 1880, 401-416, Kantstudien, 1904, 539-544.

l'antico testo si avrebbe la divisione solo in giudizi di esperienza e giudizi matematici, mentre i giudizi metafisici spunterebbero fuori senza alcuna connessione col contesto, improvvisamente, nel § 4. 2°) Nel § 4 il tratto inserto interrompe il contesto: mentre i due punti che lo includono, dànno, se ravvicinati, una connessione logica chiarissima. 3°) L'ultimo capoverso del tratto incluso comincia con le parole " La conclusione di questo paragrafo quindi è etc. ", ciò che ha senso solo se venga annesso al § 2, dove veramente costituisce la conclusione del paragrafo. 4°) Kant in principio del § 4 si riferisce al § 2 lettera *c*; ciò che si comprende solo quando si accetti la trasposizione, riferendo la citazione al § 2 n. 3, dove si tratta appunto dei giudizi sintetici della metafisica.

*
* *

Per ben comprendere la disposizione complessiva dei Prolegomeni, bisogna tenere presente la diversità del metodo in essi adottato a differenza della Critica. Il fine stesso, che i Prolegomeni si propongono, di dare una specie di visione complessiva dei problemi della Critica e delle loro soluzioni in modo più comunemente accessibile, prescriveva il metodo da seguirsi: perchè " se si mira alla popolarità, è più adatto il metodo analitico, se ad un'esposizione scientificamente sistematica, il metodo sintetico " (1). In che consiste propriamente il metodo sintetico della Critica e se Kant lo abbia in essa fedelmente seguito, non è qui il caso di discutere. Per metodo sintetico Kant intende il metodo progressivo, che consiste nel partire dai principii, dagli elementi e nel costruire per mezzo di sintesi necessarie, come avviene sotto altro rispetto nella matematica, il sistema della realtà. Per metodo analitico Kant intende invece il metodo regressivo, che parte dalla realtà data per risalire ai principii generatori: la sua maggiore chiarezza consiste appunto in ciò che esso non forza il lettore a trasportarsi d'un tratto nel regno astratto dei principii per svolgerne

(1) Kant, *Logik*, § 117 Anm. Si cfr. *Kr. pr. Vern.*, 363; *Grundl.*, 392.

sistematicamente le realtà derivate, ma prende il suo punto di partenza nella stessa realtà concreta, in un terreno " famigliare e sicuro ", dal quale si può " risalire alle fonti che ancora non si conoscono ". Quindi invece di procedere alla costruzione graduale del conoscere umano, mostrando come dalla composizione degli elementi suoi costitutivi procedono il sapere *a priori* della matematica e della fisica pura e l'esperienza e in fine, per una naturale aberrazione della ragione, i vaniloquii della ragione dialettica (nella metafisica dogmatica), Kant parte qui dalla considerazione del sapere *a priori* della matematica e della fisica pura per ritrovare i principii che lo rendono possibile e le leggi del loro legittimo uso: quindi ne fa l'applicazione, nella terza parte, alla metafisica. Da ciò si vede che la diversità del metodo riflette propriamente solo le prime due parti; nella terza abbiamo essenzialmente, tanto nella Critica quanto nei Prolegomeni, l'applicazione delle conclusioni ottenute nelle prime due parti.

*
* *

I Prolegomeni si dividono così naturalmente, astrazion fatta dall'introduzione, in tre parti.

L'introduzione è consacrata alla posizione del problema. Precede una prefazione, nella quale Kant, dopo di avere dallo stato della metafisica concluso alla necessità d'un esame critico della possibilità sua e d'aver mostrato come questo suo esame critico della possibilità d'un sapere razionale puro (che tale è o vuole essere la metafisica) continui ed integri la critica di Hume circa il principio di causa, giustifica l'oscurità e difficoltà della sua Critica e dà ragione all'opera sua presente diretta a portarvi, in certo modo, rimedio. Quindi nella introduzione mostra, con la distinzione sua dei giudizi in analitici e sintetici, che ogni progresso nella conoscenza avviene per mezzo di atti di sintesi: l'esperienza è un tessuto di sintesi *a posteriori*, le matematiche, la fisica pura, la metafisica sono costituite da sintesi *a priori*, cioè da collegamenti che la ragione stabilisce per virtù propria e con assoluta necessità, senza fondarsi sull'esperienza. La questione della possibilità della metafisica si riduce così alla questione della possibilità

dei giudizi sintetici *a priori* della metafisica: e questa non può venir risolta altrimenti che mediante la soluzione del problema della possibilità dei giudizi sintetici *a priori* in genere.

La prima parte ha il suo punto di partenza nel fatto dell'esistenza dei giudizi sintetici *a priori* della matematica, il cui insieme costituisce un sistema scientifico, il cui valore non può venir seriamente contestato. Il problema della loro possibilità è da Kant risolto con la sua teoria delle forme sensibili *a priori* (§§ 6-11). Nel resto della prima parte Kant conferma e chiarisce con considerazioni accessorie la sua soluzione (§ § 12-13, Osserv. I) e si difende contro l'accusa che la sua teoria dell'idealità trascendentale del tempo e dello spazio dissolva la realtà sensibile in una semplice apparenza (§ 13, Osserv. II e III).

La seconda parte ha il suo punto di partenza nel fatto dell'esistenza dei giudizi sintetici *a priori* della fisica pura: come è possibile che noi possiamo avere *a priori* la conoscenza d'un certo numero di leggi universali della realtà, di quelle leggi cioè che fondano l'ordine fisso ed immutabile, la " natura „ delle cose? Posta (con divagazioni poco utili alla chiarezza) la questione nei primi quattro paragrafi (§§ 14 17), Kant ne dà nei sette paragrafi successivi la soluzione con la sua teoria dei concetti intellettivi puri (§§ 18-23). In appresso Kant passa in breve rassegna, seguendo le traccie della Critica, le quattro classi di principii *a priori* corrispondenti alle quattro classi di concetti intellettivi puri (§§ 24-25). In fine mette in evidenza, certo non senza inutili ripetizioni, la conclusione principale delle sue ricerche precedenti: e cioè che i principii *a priori* della conoscenza servono a costituire in noi l'esperienza, il sapere relativo alla realtà fenomenica, ma non ci dànno più alcun sapere quando si crede di poter con essi penetrare, al di là della realtà che appare a noi, fino alla realtà così come essa è in sè, fino al mondo trascendente delle cose in sè (§§ 26-38). L'ultimo paragrafo (§ 39) è una specie di appendice e contiene una digressione sul sistema dei concetti intellettivi puri (categorie).

La terza parte infine conclude alla impossibilità d'un sapere oggettivo da parte della metafisica (che ha per oggetto appunto la realtà in sè) e conferma questa conclusione col mostrare che quando la ragione si illude di avere nelle sue sintesi *a priori* (le " idee „) un sapere circa la realtà in sè, si mette in contraddi-

zione con sè stessa, ossia diventa " dialettica ". Quindi è messa in luce la vera funzione della ragione (metafisica) e delle sue idee: che consiste nell'elevare il pensiero al punto di vista della " totalità ", nel fargli comprendere il carattere fenomenico della realtà immediata, eliminando ogni presunzione dogmatica di sapere con certezza qualche cosa sull'al di là ed assicurando nel tempo medesimo libero campo all'esplicazione dell'attività conoscitiva diretta verso la realtà dell'esperienza (§§ 40-56). In fine (§§ 57-59) Kant chiarisce il suo concetto del sapere che noi possiamo avere circa la realtà trascendente, facendone l'applicazione al concetto di Dio; e ricerca (§ 60) quale possa essere la ragione dell'istinto metafisico, che così facilmente attira la ragione nelle illusioni e negli errori della metafisica dogmatica. L'ultimo capitolo espone la necessità di sostituire definitivamente d'ora innanzi all'antica metafisica dogmatica una metafisica critica, per la quale la ragione venga ricondotta alla coscienza dei suoi limiti e del vero suo còmpito. L'opera si chiude con un'appendice diretta contro la nota recensione.

E. KANT

PROLEGOMENI

[255] PREFAZIONE (1)

Questi Prolegomeni sono scritti non per i novizi, ma per i futuri maestri, ed ancora devono servire a questi non ad ordinare l'esposizione d'una disciplina già esistente, ma a ritrovare da sè medesimi questa scienza stessa. 5

Vi sono dei dotti che fanno consistere la loro filosofia nella storia della filosofia (antica e moderna): questi Prolegomeni non sono per loro. Attendano essi fino a che coloro i quali sono occupati ad attingere direttamente dalle sorgenti della ragione abbiano compiuta l'opera loro; ed allora verrà la lor volta di dar notizia al mondo di quello che 10 *è stato fatto. Diversamente non si potrà dire nulla che secondo la loro opinione non sia già stato detto altra volta; ed in verità questo si può predire senza tema d'errare anche per il futuro, perchè l'intelletto umano ha fantasticato in varia guisa per tanti secoli su innumerevoli oggetti che certamente riuscirà ben difficile non trovare ad* 15 *ogni novità qualche cosa d'antico che abbia con essa una certa analogia.*

Il mio proposito è di convincere tutti coloro, che reputano opportuno occuparsi di metafisica, di questa verità: che è assolutamente necessario sospendere provvisoriamente il loro lavoro, considerare tutto ciò 20 *che si è fatto come non fatto, e porre anzi ogni altra cosa la questione: " è possibile in genere ciò che si dice metafisica? ".*

Se essa è scienza, come avviene che non riesce, come altre discipline, ad affermarsi universalmente e stabilmente? Se non è scienza, come

(1) I numeri tra parentesi corrispondono alle pagine dell'ed. dell'Accademia di Berlino (vol. 4[2]).

avviene che non cessa di glorificarsi come scienza e di trattenere l'intelletto umano con speranze non mai morte, [256] *ma non mai realizzate? Sia dunque che si debba decidere che è sapere o che non è sapere, è necessario venire una volta ad una conclusione sicura* 5 *sopra questa pretesa scienza: perchè su questo piede non è possibile durarla con essa più a lungo. Sembra perfino qualche cosa di ridicolo che mentre ogni altra scienza senza cessa progredisce, in questa che vuol essere la sapienza in persona, che ogni uomo interroga come un oracolo, noi ci aggiriamo sempre sullo stesso punto, senza mai* 10 *fare un passo innanzi. Onde non è meraviglia che i suoi seguaci siano diminuiti di numero e che coloro i quali si sentono abbastanza forti per brillare in altre scienze non vogliano arrischiare la loro fama in questa, dove ciascuno, per ignorante che sia nel resto, si arroga un giudizio sovrano, perchè in realtà in questo campo non* 15 *si è ancor trovato una misura ed un criterio sicuro per distinguere la ricerca solida e seria dalle chiacchiere superficiali.*

Non è però una cosa tanto strana che, dopochè una scienza ha subìto una lunga elaborazione, quando si pensa di esser giunti chissà a quali meravigliosi risultati, venga uno e ponga la questione se e 20 *come tale scienza sia in genere possibile. Perchè la ragione umana è così pronta nelle sue costruzioni che già più volte ha eretto l'edificio e poi ha dovuto di nuovo demolirlo per vedere come erano costruite le fondamenta. Non è mai troppo tardi per diventare saggio e ragionevole: certo però è sempre più difficile, quando il giudizio arriva* 25 *tardi, rimettersi in carreggiata.*

Il chiedere se una scienza sia possibile presuppone che si dubiti della sua realtà. Ma un tal dubbio offende tutti quelli il cui avere si riduceva forse a questo creduto gioiello; onde colui che si lascia sfuggire questo dubbio dovrà sempre attendersi una viva resistenza da 30 *tutte le parti. Alcuni, nella superba coscienza del loro antico e perciò creduto legittimo possesso, con i loro compendii metafisici alla mano guarderanno verso di lui con disprezzo: altri, che non sono capaci di vedere se non ciò che è uguale a ciò che hanno già altre volte veduto, non lo comprenderanno: e tutto rimarrà per qualche tempo* 35 *nello stato di prima, come se non fosse accaduto nulla che facesse temere o sperare un prossimo mutamento.*

Io ardisco tuttavia predire che colui il quale avrà letto e ponderato questi Prolegomeni non solo dubiterà della sua creduta scienza, [257] *ma sarà in appresso perfettamente convinto che una tale scienza non*

è possibile senza che prima si sia soddisfatto alle esigenze qui esposte dalle quali dipende la sua possibilità, e che, poichè finora ciò non è mai stato fatto, una vera metafisica non esiste ancora in nessun modo. Poichè nondimeno non è assolutamente possibile abbandonare queste ricerche, alle quali è troppo intimamente unito l'interesse della ragione umana universale (1), *egli riconoscerà che una completa riforma o piuttosto una rinascita della metafisica secondo un piano del tutto nuovo è inevitabile ed imminente, qualunque sia la resistenza che ad essi si voglia per un certo tempo opporre.*

Dopo i tentativi di Locke e di Leibniz, anzi meglio dopo il sorgere della metafisica, fin dove arriva la sua storia, non vi è stato alcun avvenimento che avrebbe potuto esser più decisivo in riguardo al destino di questa scienza, dell'attacco mosso contro di essa da Davide Hume. Egli non portò nessuna luce nuova in questo genere di conoscenze, ma accese una scintilla, dalla quale avrebbe potuto aver origine molta luce, se avesse trovato un'esca appropriata e di questa il lento ardore fosse stato accuratamente conservato ed accresciuto.

Hume partì essenzialmente da un unico, ma importante concetto della metafisica, dal concetto della connessione tra causa ed effetto (includendovi perciò anche i concetti derivati della forza e dell'azione, etc.) e sfidò la ragione, che nella metafisica pretende di averlo generato dal proprio seno, a dargli contezza del come essa possa pensare che una cosa sia così costituita, che, posta la stessa, venga per ciò posto necessariamente anche qualcosa d'altro: chè questo esprime il concetto di causa. Egli dimostrò inconfutabilmente che alla ragione è affatto impossibile pensare a priori, *deducendolo da concetti, un tale rapporto, perchè questo contiene necessità: ora non si vede per nulla come dal fatto che qualche cosa è, derivi necessariamente l'esistenza di un'altra cosa, come cioè si possa introdurre* a priori *il concetto d'un tale collegamento. Da ciò egli dedusse che la ragione si inganna a partito nel ritenere questo concetto come una propria creatura, mentre esso non è altro che un illegittimo parto* [258] *dell'immaginazione, la quale, fecondata dall'esperienza, ha collegato fra loro certe rap-*

---

(1) Rusticus exspectat dum defluat amnis, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Orazio [*Epist.*, I, 2, 42 ss.],

presentazioni sotto la legge dell'associazione e quindi vorrebbe far passare la necessità soggettiva, cioè l'abitudine, che ne deriva, per una necessità obbiettiva rivelantesi al pensiero. Di qui egli concluse che la ragione non abbia facoltà alcuna di pensare, anche solo in 5 *generale, tali collegamenti, perchè i suoi concetti sarebbero sue creazioni arbitrarie e tutte le sue pretese conoscenze* a priori *non sarebbero che esperienze comuni travestite; il che equivale a dire che non vi è e non vi può essere in alcun modo una metafisica* (1).

Per quanto affrettata ed illegittima questa deduzione fosse, essa 10 *aveva almeno il merito di fondarsi su d'una seria ricerca e questa avrebbe ben meritato che gli intelletti più eminenti di quel tempo si fossero uniti per dare una miglior soluzione, se possibile, al problema così come Hume l'aveva posto; donde avrebbe potuto ben presto sorgere una riforma totale della metafisica.*

15 *Ma il destino, a questa sempre avverso, volle che egli non venisse inteso da nessuno. Non si può vedere, senza sentirne una certa pena, come i suoi avversarii, Reid, Oswald, Beattie ed anche Priestley mancarono totalmente il vero punto della questione, e quindi, accettando sempre come dato ciò che egli negava e prendendo a dimostrare* 20 *con grande calore, anzi spesso con arroganza, ciò che egli non aveva mai pensato a mettere in dubbio, perdettero talmente di vista la via da lui aperta ad un rinnovamento della metafisica, che tutto rimase nello stato di prima, come se nulla fosse avvenuto. La questione non era se il concetto di causa sia legittimo, utile, anzi indispensabile nella* 25 *conoscenza naturale, perchè questo non era stato mai da Hume messo in dubbio; bensì se esso venga posto dalla ragione* [259] a priori *e perciò possegga una verità propria indipendente dall'esperienza e possa ricevere un'applicazione più estesa, non limitata soltanto agli oggetti*

(1) Tuttavia Hume chiamava metafisica questa medesima filosofia distruttrice e le annetteva un alto valore. " La metafisica e la morale, dice egli (*Saggi*, p. 4), sono i rami più importanti della scienza: la matematica e le scienze della natura non hanno la metà del valore ". Il sagace uomo aveva però qui l'occhio soltanto al vantaggio negativo derivante dalla limitazione delle pretese eccessive della ragione e dall'eliminazione completa di tante interminabili ed aspre controversie che confondono il genere umano; ma nello stesso tempo perdeva di vista il danno positivo che sorge quando si preclude alla ragione la visione dei vasti orizzonti ai quali soltanto essa può ispirarsi nell'imporre alla volontà il fine supremo di tutte le sue aspirazioni.

dell'esperienza; quest'era il punto che Hume aspettava gli fosse chiarito. Si trattava dell'origine di questo concetto, non del suo indispensabile uso: messa in chiaro l'origine, sarebbe stata risolta anche la questione delle condizioni della sua applicazione e dei limiti entro i quali essa è legittima.

Ma gli avversari dell'illustre filosofo avrebbero dovuto, per assolvere degnamente il loro còmpito, penetrare profondamente nella natura della ragione, in quanto facoltà del pensiero puro: ciò che ad essi tornava malagevole. Essi trovarono quindi un mezzo più comodo per poter altezzosamente trionfare, senza bisogno di maggiori lumi — e cioè di appellarsi al buon senso. *Ora certo è un grande benefizio del cielo l'essere dotato d'un retto, d'un sano buon senso. Ma il buon senso bisogna dimostrarlo con i fatti, col dire e fare cose ragionevoli e sensate, non coll'appellarsi ad esso come ad un oracolo quando non si sa più che cosa addurre a propria giustificazione. L'appellarsi al buon senso comune solo quando (e non prima) si sente d'essere a corto d'intelligenza e di scienza è una di quelle sottili invenzioni moderne che servono al più insipido parolaio a tener testa, con una certa fortuna, allo spirito più solido e profondo. Ma finchè resta un poco di chiaroveggenza, è bene guardarsi dal ricorrere a questo appello disperato. Ben considerato, infatti, questo richiamo al buon senso non è che un appello al giudizio della folla: il cui plauso fa arrossire il filosofo, gonfia ed insuperbisce il ciarlatano. È pur lecito supporre che Hume avesse un perfetto buon senso tanto quanto Beattie; e di più ancora qualche cosa che questi certo non aveva, e cioè una ragione critica capace di contenere nei suoi limiti l'intelletto comune affinchè non si avventuri in speculazioni, e, quando si tratta unicamente di speculare, non presuma di decidere, non essendo capace di giustificare sè stesso relativamente ai suoi principii; perchè così soltanto rimane veramente buon senso. Lo scalpello, la mazza, sono buoni per sgrossare un trave; ma per incidere nel rame ci vuole il bulino. Così tanto il buon senso quanto l'ingegno speculativo sono entrambi utili,* [260] *ma ciascuno nel suo genere: quello quando si tratta di giudizi che hanno la loro applicazione immediata nell'esperienza, questo quando si tratta di giudizi generali, astratti, come è il caso appunto nella metafisica, dove il così detto buon senso (spesso così detto pur troppo* per antiphrasin), *non ha competenza alcuna per giudicare.*

Io lo confesso apertamente: è stato l'avvertimento di Davide Hume che molti anni fa primamente ruppe in me il sonno dogmatico e diede

alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa un tutt'altro indirizzo. Io era ben lontano dal seguirlo in tutte le sue deduzioni, le quali avevano la loro origine nel fatto che egli non si propose il problema nella sua totalità, ma ne vide solo una parte, la quale,
5 *quando non si afferri il tutto, non può condurre ad alcun risultato utile. Quando si parte da un principio ben fondato, sebbene non svolto, che altri ci ha lasciato, si può bene sperare, meditandovi sopra a lungo, di giungere con esso più lontano di quel sagace predecessore al quale dobbiamo la prima scintilla di questa luce.*

10 *Io ricercai dapprima se l'osservazione di Hume non potesse venir tradotta in una forma universale e trovai ben tosto che il concetto della connessione causale è ben lungi dall'essere il solo per mezzo del quale l'intelletto stabilisce* a priori *dei collegamenti fra le cose, che anzi la metafisica è interamente costituita da concetti di questo genere.*
15 *Io cercai di assicurarmi del loro numero ed essendomi riuscito, secondo il mio desiderio, di derivarli tutti da un unico principio, procedetti quindi alla giustificazione di questi concetti, dei quali io era assicurato oramai, che non derivano, come Hume temeva, dall'esperienza, ma dall'intelletto puro. Questa giustificazione, che al mio acuto*
20 *predecessore era parsa impossibile, alla quale nessuno prima di lui aveva pensato, sebbene ciascuno si serva tranquillamente di questi concetti senza chiedersi su che cosa poggi la loro validità obbiettiva, è l'opera più ardua che mai sia stata intrapresa per la metafisica: e, ciò che è il peggio, la metafisica, o almeno quello che sotto questo nome abbiamo,*
25 *non poteva porgermi il minimo aiuto, dovendo questa giustificazione mettere in chiaro appunto la possibilità d'una metafisica. Essendomi così riuscita la soluzione del problema posto da Hume, e non solo in un caso speciale, ma in rapporto a tutta la facoltà della ragione pura,* [261] *potei appresso, con progresso sicuro ma lento, determinare*
30 *completamente secondo principii generali i limiti e il contenuto della ragione pura in tutta l'estensione sua: il che è appunto ciò di cui la metafisica aveva bisogno per erigere il suo sistema secondo un piano sicuro.*

Ma io temo che alla soluzione del problema di Hume nella sua
35 *formola più generale* (*cioè alla Critica della ragione pura*) *non accada la stessa cosa che al problema, quando per la prima volta venne posto. La si giudicherà ingiustamente perchè non la si intende; non la si intenderà perchè si ha voglia di sfogliare il libro, non di meditarlo; e non si prenderà la pena di meditarlo perchè è arido, perchè è*

oscuro, perchè contraddice a tutti i concetti correnti e per di più è prolisso. Ora io confesso che mi sorprende il sentir rimproverare un filosofo perchè non è popolare, non è divertente, non è facile, quando si tratta dell'esistenza d'un sapere della più alta importanza, indispensabile all'umanità, il quale non può esserci messo in luce altrimenti che secondo i procedimenti più rigorosi d'una metodica esattezza: le esposizioni popolari potranno, se mai, venir dopo, non prima. Giusto è il rimprovero solo in riguardo ad una certa oscurità che viene dalla ampiezza del disegno, per la quale non è facile abbracciare d'uno sguardo i punti essenziali della trattazione: a questo difetto mi sono proposto di rimediare con i presenti Prolegomeni.

La prima opera, che tratta della ragione pura in tutta la sua estensione e dei suoi limiti, rimane certo sempre l'opera fondamentale a cui i Prolegomeni servono come d'introduzione: perchè è necessario che la critica della ragione sia stata costituita come scienza, sistematicamente e fino ai più minuti particolari, prima che si possa pensare ad erigere una metafisica od anche solo averne la più lontana speranza.

Già da molto tempo si è abituati a vedere servite come novità delle verità vecchie e banali, isolate dal loro contesto primitivo e rivestite, sotto nuovo titolo, d'un abito sistematico fatto alla moda che piace meglio; e la maggior parte dei lettori non si aspetterà niente d'altro anche dalla detta Critica. Ma questi Prolegomeni faranno veder loro [262] *che si tratta invece d'una scienza affatto nuova, della quale nessuno aveva finora avuto non dico il disegno, ma neanche la più lontana idea, la quale non ha nessun antecedente al quale riattaccarsi se non l'accenno dato col suo dubbio dallo Hume; il quale però anch'egli non sospettò nemmeno la possibilità d'una scienza formale della ragione, ma preferì ritrarre la sua navicella al sicuro, sulla spiaggia (dello scetticismo), per lasciarla ivi giacere ed imputridire, mentre il proposito mio è stato quello di darle un pilota che munito d'una carta perfetta del mare e d'una bussola, sapesse guidarla fermamente, secondo i principii sicuri dell'arte nautica, derivata dalla conoscenza del globo, sulla via ch'egli ritiene migliore.*

Addentrarsi in una scienza, che è affatto isolata ed unica nel suo genere, accompagnati dal preconcetto che si possa giudicarla sul fondamento di conoscenze che già si crede di possedere nello stesso campo, sebbene siano queste appunto che è necessario anzitutto revocare in dubbio, non conduce ad altro che a credere di vedere dappertutto

quello che già si conosceva, perchè forse le espressioni hanno qualche somiglianza; soltanto si vede tutto deformato, travestito in un barbaro gergo e pieno di controsensi, perchè si vedono i pensieri dell'autore non in sè, ma traverso al modo proprio di pensare, diventato, per lunga abitudine, natura. Ma la lunghezza dell'opera — in quanto ha la sua ragione nella materia, non nella prolissità dell'esposizione — e il carattere suo inevitabilmente arido e metodico, per quanto siano pregi della materia in se stessa, nuocevano al libro certamente.

Ora non a tutti è dato di scrivere con tanta sottigliezza e nello stesso tempo con tanta grazia come Davide Hume, o di essere così eleganti e così profondi a un tempo come Mosè Mendelssohn: ma anch'io avrei potuto dare (così mi lusingo almeno) alla mia esposizione una forma a tutti accessibile, se mi fossi proposto soltanto di abbozzare un disegno e di raccomandarne l'esecuzione ad altri e non avessi avuto tanto a cuore il bene della scienza che per tanti anni mi ha occupato: certo del resto vi è voluto una costanza non comune ed un certo spirito di sacrifizio per posporre le lusinghe d'un rapido successo alla speranza d'un trionfo più tardo, ma più duraturo.

Abbozzare disegni è una brillante, grandiosa occupazione dello spirito per mezzo della quale si acquista l'apparenza d'un genio creatore; [263] *mentre si esige dagli altri ciò che non si è capaci di fare da sè, si biasima ciò che non si saprebbe far meglio e si propone ciò che non si sa nemmeno se sia possibile; per quanto anche solo un valido disegno d'una critica generale della ragione avrebbe già richiesto qualche cosa di più di quello che si creda, quando non fosse stato, come d'ordinario, una declamazione di pii desiderii. Ma la ragione pura costituisce una sfera così isolata e strettamente connessa in tutte le sue parti che non si può trattare nessuna delle sue parti senza toccare anche le altre e non si può determinare nulla senza aver assegnato prima a ciascuna il suo posto e la sua influenza sulle altre: poichè non essendovi nulla di esterno ad essa che possa guidare e correggere il nostro giudizio nello studio interno della ragione, il valore e la funzione d'ogni parte possono venir determinate solo dal rapporto in cui essa sta con le altre e, come in un organismo, la destinazione di ogni membro può venir derivata soltanto dal concetto definitivo del tutto. Quindi di una tale critica si può dire che essa non è mai sicura fino a quando non è stata condotta a termine completamente fino ai più minuti particolari della ragione pura, e che nella sfera di questa facoltà si deve determinare e decidere o tutto o nulla.*

Ma se un tale disegno, precedendo la Critica della ragione pura, sarebbe stato incomprensibile, malsicuro ed inutile, esso sarà invece tanto più utile, quando venga dopo. Perchè così esso permetterà di abbracciare il tutto, di esaminare isolatamente i punti essenziali e di rendere in qualche punto l'esposizione migliore di quello che potesse 5 *essere in una prima redazione dell'opera.*

In questo scritto il lettore ha un simile abbozzo esplicativo dell'opera completa: nel quale io ho potuto seguire il metodo analitico, mentre l'opera stessa aveva dovuto essere redatta secondo il metodo sintetico, perchè la scienza mettesse bene in evidenza, nella loro connessione 10 *naturale, tutte le sue articolazioni e quasi riproducesse nella sua disposizione l'organizzazione della ragione stessa. Chi poi trovasse ancora oscuro questo disegno che io mando innanzi come Prolegomeni ad ogni metafisica futura, pensi che non è necessario che tutti studiino metafisica, che vi sono ingegni i quali possono riuscire benis-* 15 *simo in scienze profonde, anche ardue, ma più vicine all'intuizione, e pure non riescono nelle ricerche fondate su puri concetti astratti* [264] *e che è bene in questo caso applicare il proprio talento in altro campo; ma che colui il quale si accinge a giudicare di metafisica od anche ad erigerne una, dovrà assolutamente soddisfare alle esigenze qui da* 20 *me poste, sia che a ciò si disponga con l'accogliere la mia soluzione o col confutarla a fondo sostituendone un'altra — perchè eliminarla senz'altro non è possibile; — e infine che quell'oscurità contro la quale tanto si grida (sovente solo per nascondere la propria pigrizia o la propria incapacità) ha anche il suo vantaggio: perchè tanti, mentre* 25 *nelle altre scienze mantengono un prudente silenzio, nelle questioni metafisiche si atteggiano a maestri e trinciano sentenze solo perchè la loro ignoranza qui non urta così duramente contro il sapere dei competenti; ma ben urterà anche qui contro i principii della vera filosofia critica, dei quali si potrà dire quindi:* 30

Ignavum, fucos, pecus a præsepibus arcent.

VIRG., *Georg.*, IV, 168.

PROLEGOMENI

Osservazioni preliminari sui caratteri proprii di ogni conoscenza metafisica.

§ 1.

Fonti della Metafisica.

[265] Quando si espone un dato sapere sotto forma di *scienza*, bisogna prima determinare in modo preciso che cosa è che caratterizza questa particolare scienza, quale è la particolarità che la distingue da tutte le altre: chè in caso contrario i confini di tutte le scienze si confondono e nessuna di esse può venir trattata a fondo secondo la sua propria natura.

Sia che questa particolarità risieda nella differenza dell'*oggetto* o delle *fonti conoscitive* oppure del *metodo* o in alcune od anche in tutte queste differenze unite, è su di essa che si fonda l'idea della futura scienza e del suo territorio.

Ora in primo luogo, per ciò che riguarda le *fonti* del sapere metafisico, è già implicito nel concetto di questo che esse non possono essere fonti empiriche. I principii suoi (per essi intendo non solo gli assiomi, ma anche i concetti fondamentali della metafisica) non devono quindi mai essere ricavati dall'esperienza: perchè il sapere metafisico è sapere non fisico, sapere che è al di là dell'esperienza. Onde nè l'esperienza esteriore, che è la fonte della fisica vera e propria, nè l'interiore, che è a base della psicologia

empirica, possono mai servirgli di fondamento. [266] Esso è sapere *a priori*, sapere derivato dall'intelletto puro e dalla ragione pura. In questo esso non si differenzierebbe per nulla dalla matematica pura; io lo chiamerò pertanto sapere filosofico puro, riferendomi per il senso di quest'espressione alla pag. 712 e ss. della Critica della Ragion pura, dove è esposta chiaramente e con sufficiente ampiezza la differenza di queste due specie di sapere razionale. — E questo basti circa le fonti del sapere metafisico.

§ 2.

Del metodo che solo può dirsi metafisico.

a) *Distinzione generica dei giudizi in analitici e sintetici.*

Che il sapere metafisico debba risultare di semplici giudizi *a priori*, discende dalla natura della sua fonte. Ora tutti i giudizi, abbiano l'origine che vogliono, abbiano la forma logica che vogliono, si distinguono in rapporto al loro contenuto secondo che sono puramente esplicativi e non aggiungono al contenuto della conoscenza nulla di nuovo, oppure ampliativi ed estendono la conoscenza data: i primi si possono chiamare analitici, gli altri sintetici.

I giudizi analitici non esprimono nel predicato niente di più di ciò che era già realmente pensato nel concetto del soggetto, sebbene non così chiaramente e consapevolmente. Quando io dico " tutti i corpi sono estesi ", io non ho ampliato per nulla il mio concetto di corpo, ma l'ho soltanto analizzato, in quanto l'estensione era già implicitamente pensata in quel concetto, sebbene non espressamente rilevata: il giudizio è quindi analitico. Invece la proposizione " alcuni corpi sono pesanti " contiene nel predicato qualche cosa che non è realmente pensato nel concetto generale di corpo: esso amplia il mio sapere [267] aggiungendo al mio concetto qualche cosa di nuovo e può dirsi per conseguenza un giudizio sintetico.

b) *Il principio fondamentale comune dei giudizi analitici è il principio di contraddizione.*

Tutti i giudizi analitici riposano completamente sul principio di contraddizione e sono per natura loro conoscenze *a priori*, sia che il concetto, che loro serve di materia, sia o non sia di origine empirica. Perchè, essendo il predicato d'un giudizio analitico positivo già prima pensato nel concetto del soggetto, esso non può venir di lui negato senza contraddizione; del pari il suo contrario viene necessariamente negato del soggetto in un giudizio analitico, ma negativo; e ciò egualmente in virtù del principio di contraddizione. Così è, p. es., dei due giudizi: " ogni corpo è esteso „ e " nessun corpo è inesteso (semplice) „.

Per questo tutte le proposizioni analitiche sono giudizi *a priori*, anche se i loro concetti sono empirici, come per es., in questa: " l'oro è un metallo di color giallo „; poichè per saper ciò io non ho bisogno di altre esperienze, ho bisogno soltanto del mio concetto dell'oro, il quale contiene in sè l'affermazione che sia un metallo e di colore giallo; questi elementi appunto entravano a costituire il mio concetto ed io non ho avuto che a scomporlo, senza dover rivolgere il mio occhio altrove, fuori del concetto stesso.

c) *I giudizi sintetici hanno bisogno d'un altro principio che non il principio di contraddizione.*

Vi sono giudizi sintetici *a posteriori* la cui origine è empirica; ma ve ne sono anche di quelli che sono certi *a priori* e che hanno origine dall'intelletto puro e dalla ragione pura. Gli uni e gli altri però concordano in ciò, che non avrebbero mai potuto aver luogo in virtù del solo principio dei giudizi analitici, ossia del principio di contraddizione: essi esigono ancora un tutt'altro principio, sebbene, qualunque sia il principio dal quale derivano, debbano sempre venirne derivati in accordo col p r i n c i p i o d i c o n t r a d d i z i o n e; perchè niente può ad esso contraddire, sebbene certo non tutto se ne possa derivare. Dividiamo ora i giudizi sintetici in classi.

1) [268] I giudizi d'esperienza sono sempre sintetici. Perchè sarebbe assurdo fondare un giudizio analitico sull'esperienza, dal momento che io non ho bisogno di uscire dal mio concetto per formare il giudizio e quindi non ho bisogno della testimonianza dell'esperienza. Che un corpo è esteso, è un principio che vale *a priori*, non un giudizio d'esperienza. Perchè prima che io venga all'esperienza, ho già nel concetto tutte le condizioni richieste pel mio giudizio; non ho che da svolgere il predicato secondo il principio di contraddizione e così portare alla coscienza anche la necessità del giudizio, ciò che l'esperienza non mi potrebbe dare mai.

2) I giudizi matematici sono tutti sintetici. Questo principio sembra essere finora sfuggito ai notomizzatori della ragione umana, anzi essere diametralmente opposto a tutte le loro congetture, per quanto sia in sè indiscutibilmente certo e conduca ad importantissime conseguenze. Siccome si vedeva che i ragionamenti dei matematici procedono tutti secondo il principio di contraddizione (ciò che per propria natura richiede ogni certezza apodittica), si venne nella persuasione che anche gli assiomi venissero conosciuti in virtù del principio di contraddizione — ciò che costituisce un grave errore; perchè una proposizione sintetica può benissimo venir appresa in accordo col principio di contraddizione, ma non in sè stessa, bensì solo in quanto è presupposta un'altra proposizione sintetica dalla quale essa discende.

Anzitutto deve essere notato questo: che le proposizioni matematiche vere e proprie sono sempre giudizi *a priori*, non empirici, perchè implicano una necessità che l'esperienza non può dare. E se non mi si vuol concedere questo, sia pure: io limito la mia affermazione alla matematica pura, il cui concetto già porta con sè che sia costituita non di conoscenze empiriche, ma di sole conoscenze pure *a priori*.

Ben si potè da principio credere che la proposizione $7+5=12$ sia una semplice proposizione analitica deducibile secondo il principio di contraddizione dal concetto della somma di sette e cinque. Ma, se si considera meglio la cosa, si vede che il concetto della somma di sette e cinque non contiene niente di più che l'unione dei due numeri in uno solo, con il che non è ancora niente affatto pensato questo numero unico che li comprende entrambi. Il concetto " dodici „ non è in nessun modo già implicato nel puro con-

cetto di quella addizione di sette e cinque ed io posso analizzare finchè voglio il concetto di questa possibile somma, [269] ma non vi trovo certo il numero “ dodici ”. Si deve a questo fine uscire da questi concetti chiamando in aiuto l'intuizione che corrisponde ad uno dei due numeri, p. es., le proprie cinque dita o (come insegna Segner nella sua Aritmetica) cinque punti e così aggiungere successivamente le unità date nell'intuizione del numero cinque al concetto del numero sette. Con la proposizione $7 + 5 = 12$ si amplia quindi realmente il concetto del soggetto, in quanto si aggiunge ad esso un altro concetto che non era affatto implicato nel primo: il che vuol dire che le proposizioni aritmetiche sono sempre sintetiche. Ciò si vede ancor più chiaramente quando si tratta di numeri un poco grandi: perchè allora è di tutta evidenza che, giriamo e volgiamo il nostro concetto come vogliamo, non potremo mai per via della semplice analisi di concetti, senza ricorrere all'intuizione, trovare la somma.

Del pari nessun principio della geometria pura è analitico. La proposizione che la retta è la linea più breve fra due punti è sintetica. Poichè il mio concetto della retta non implica niente circa la grandezza, ma solo una qualità. Il concetto della “ linea più breve ” è qualche cosa di nuovo che si aggiunge e non potrebbe per nessuna scomposizione venir derivato dal concetto della retta. Qui deve intervenire l'intuizione, per mezzo della quale soltanto è possibile la sintesi dei due concetti.

Vi sono, è vero, alcuni altri principii, che sono presupposti dai geometri e che sono realmente analitici e si fondano sul principio di contraddizione: ma essi servono solo, come proposizioni identiche, a concatenare metodicamente il resto e non sono veri principii matematici; come p. es. $a = a$, ossia il tutto è uguale a se stesso, oppure $(a + b) > a$, ossia il tutto è maggiore d'una sua parte. E tuttavia anche questi principii, sebbene traggano il loro valore dall'analisi dei concetti, vengono ammessi nella matematica solo in quanto possono venir rappresentati nell'intuizione. Ciò che nella matematica fa credere comunemente che nei suoi giudizii apodittici il predicato sia già contenuto nel concetto nostro, che fa da soggetto, e quindi il giudizio sia analitico, è solo un'ambiguità nella espressione. Noi dobbiamo infatti col pensiero aggiungere ad un dato soggetto un certo predicato e questa necessità è inerente ai concetti. Ma la questione non è di vedere che cosa

dobbiamo aggiungere col pensiero al concetto dato, ma che cosa realmente noi già pensiamo, sia pure confusamente, in esso; e allora si vedrà che il predicato inerisce a quel concetto necessariamente bensì, ma per mezzo d'un'intuizione sopravveniente, non immediatamente.

[272] Ciò che distingue essenzialmente la conoscenza matematica pura da ogni altra conoscenza *a priori* è questo, che essa procede sempre non da concetti, ma per costruzioni di concetti (Critica, p. 713). Poichè quindi essa nelle sue proposizioni deve trapassare dal concetto a ciò che contiene l'intuizione ad esso corrispondente, quelle non possono e non debbono mai aver origine per scomposizione di concetti, cioè per via analitica, e sono tutte proposizioni sintetiche.

Io non posso qui non far notare il danno che alla filosofia è venuto dall'aver negletto quest'osservazione, che pur sembra così facile ed insignificante. Hume quando si sentì attratto verso quel vero e degno còmpito d'un filosofo, che è l'esame della ragione, e gettò i suoi sguardi su tutto il regno della conoscenza pura *a priori*, nel quale l'intelletto umano pretende a tante conquiste, ne eliminò inavvertentemente un'intiera provincia, anzi la più considerevole, immaginandosi che la sua natura e per così dire la sua costituzione interiore riposasse su principii affatto diversi e cioè sul solo principio di contraddizione: e sebbene egli non avesse stabilito una divisione dei giudizi così formale ed universale o con gli stessi termini coi quali è stata qui da me posta, fu così appunto come se egli avesse detto: la matematica pura contiene solo proposizioni analitiche, la metafisica invece proposizioni sintetiche *a priori*. Ora in ciò egli errò gravemente e questo errore ebbe conseguenze decisive e funeste su tutto il suo pensiero. Perchè se ciò non fosse avvenuto, egli avrebbe ampliato la sua questione circa l'origine dei nostri giudizi sintetici bene al di là del suo concetto metafisico della causalità e l'avrebbe estesa anche alla possibilità della matematica come costruzione *a priori*: chè anche questa avrebbe egli dovuto considerare come di natura sintetica. [273] Ma allora non avrebbe più potuto in nessun modo far riposare i principii metafisici sulla pura esperienza, perchè così avrebbe sottoposto all'esperienza anche gli assiomi della matematica pura: ed egli era troppo perspicace per giungere a questo. La buona compagnia, in cui si sarebbe allora trovata la metafisica,

l'avrebbe protetta contro il pericolo d'un trattamento troppo brutale: perchè i colpi diretti contro di essa avrebbero colpito anche la matematica, ciò che non era nè poteva essere nell'intenzione di Hume; e così il sagace filosofo sarebbe stato tratto a delle considerazioni analoghe a quelle che ora qui ci occupano, con la differenza che i pregi inimitabili della sua esposizione avrebbero conferito ad esse un ben altro valore.

3) I veri e proprii giudizi metafisici sono tutti sintetici. Si deve distinguere i giudizi appartenenti alla metafisica dai veri e proprii giudizii metafisici. Fra quelli ve ne sono molti analitici, ma essi servono soltanto come strumento ai giudizi metafisici, che costituiscono esclusivamente il vero fine della metafisica e che sono tutti sintetici. Siccome alla metafisica appartengono certi concetti, p. es., quello di sostanza, così appartengono ad essa necessariamente anche i giudizi che hanno origine dalla semplice scomposizione di quelli, come p. es. il giudizio " la sostanza è ciò che esiste solo come soggetto ", etc.: noi cerchiamo appunto, per mezzo di parecchi simili giudizi analitici, di giungere ad una completa definizione dei relativi concetti. Ma poichè l'analisi dei concetti intellettivi puri (che sono i concetti appartenenti alla metafisica) non procede altrimenti che la scomposizione di tutti gli altri concetti, anche empirici, non appartenenti alla metafisica (p. es.: l'aria è un fluido elastico, la cui elasticità non è tolta da alcuna bassa temperatura a noi accessibile), è il concetto, non il giudizio analitico, che è propriamente metafisico. Invero, la metafisica giunge alle sue conoscenze *a priori* per un procedimento particolare e tutto suo, che deve perciò venir distinto da quelli che essa ha comuni con tutte le altre conoscenze intellettive: così p. es., la proposizione " tutto ciò che nelle cose è sostanza, è permanente " è una proposizione sintetica e propriamente metafisica.

Quando si sono in precedenza raccolti secondo certi principii i concetti *a priori* che costituiscono il contenuto e come il materiale da costruzione della metafisica, la scomposizione di questi concetti ha una grande importanza: essa può anche venir esposta da sè come una parte speciale (una specie di *philosophia definitiva*) contenente puri giudizi analitici appartenenti alla metafisica, [274] separatamente da tutti i giudizi sintetici che costituiscono propriamente la metafisica. Ed in realtà quelle analisi non hanno in

nessun'altra disciplina una qualche utilità se non nella metafisica: dove hanno un valore in vista dei giudizi sintetici che debbono scaturire dai concetti prima così analizzati.

La conclusione del presente paragrafo è quindi questa: la metafisica ha da fare propriamente con proposizioni sintetiche *a priori* e queste sole ne costituiscono il fine; per il quale essa deve certamente ricorrere in più d'un caso anche all'analisi dei suoi concetti, e così a giudizi analitici, ma senza procedere in ciò altrimenti da tutte le altre discipline, che pure ricorrono all'analisi dei proprii concetti nell'unico intento di renderli più distinti. Ma la produzione di conoscenze *a priori*, fondate sull'intuizione come sui concetti, in sèguito anche — ed invero nella conoscenza filosofica — di giudizi sintetici *a priori*, è ciò che costituisce l'oggetto essenziale della metafisica.

§ 3.

[270] Osservazione alla divisione generale dei giudizi in analitici e sintetici.

Questa divisione è indispensabile nel riguardo della critica dell'umano intelletto e merita di essere considerata in essa come classica: altrimenti io non saprei che essa potesse ricevere altrove un'applicazione di qualche rilievo. E questa è, secondo me, la causa per la quale i filosofi dogmatici, che in generale hanno cercato la sorgente dei giudizi metafisici sempre solo nella metafisica stessa, non fuori di essa nelle leggi pure della ragione, trascurarono questa divisione, che sembra offrirsi da sè e, come il celebre Wolff e il sagace Baumgarten, che ne segue le orme, poterono cercare la prova del principio di ragion sufficiente, che è evidentemente sintetico, nel principio di contraddizione. Per contro io trovo già nel Saggio sull'intelletto umano di Locke un preludio a questa distinzione. Poichè nel 4° libro, cap. 3°, § 9 e ss., dopo di avere, poco innanzi, trattato delle diverse forme di collegamento delle rappresentazioni nei giudizi e delle loro fonti e distinto il collegamento fondato sulla identità o non identità (giudizi analitici) da quello fondato sulla coesistenza delle rappresentazioni in un soggetto (giudizi sintetici), confessa (nel § 10) che la nostra conoscenza (*a priori*) dell'ultima

specie è molto ristretta e quasi nulla. Ma in tutto ciò che egli dice intorno a questa specie di conoscenza vi è così poca precisione, così poco ordine metodico, che non dobbiamo far le meraviglie se nessuno, nemmeno Hume, ne trasse occasione a considerare i giudizi da questo punto di vista. Perchè simili principii generali e tuttavia ben determinati non si imparano facilmente da altri, che ne abbiano avuto solo un oscuro presentimento. Bisogna esservi arrivati prima in virtù della propria riflessione per trovarli poi anche altrove, dove sicuramente non li si sarebbe trovati senza di ciò, perchè questi precursori non vedevano chiaramente essi medesimi l'idea che stava a fondamento delle loro osservazioni. Certo quelli che non sono capaci di pensare da sè possono poi bene esercitare la loro sagacia a scovare le verità, che sono state ad essi mostrate, in ciò che altri aveva già detto prima, dove tuttavia nessuno era riuscito prima a vederle.

[271] La questione fondamentale dei Prolegomeni: È possibile in genere la metafisica?

§ 4.

Se vi fosse realmente una metafisica che potesse affermarsi come scienza, se si potesse dire: eccovi la metafisica, studiatela ed essa vi persuaderà irresistibilmente e per sempre delle sue verità, la presente domanda non avrebbe ragion d'essere e rimarrebbe solo un'altra domanda — più come prova della nostra sagacia che come dubbio sull'esistenza della cosa stessa — e cioè: come è possibile la metafisica? In che modo vi perviene la nostra ragione? Ora la ragione umana non è in questo caso tanto fortunata. Non si può indicare nessun libro, come si indicherebbe l'Euclide, e dire: questa è la metafisica, qui troverete l'oggetto precipuo di questa scienza, la conoscenza d'un essere supremo e d'una vita futura, dimostrata per mezzo dei principii della ragione pura. Perchè ci si potrà invero indicare molte proposizioni, che sono apoditticamente certe e non sono mai state contestate: ma esse sono tutte analitiche e riflettono piuttosto i materiali sui quali la metafisica si costruisce, non costituiscono una vera estensione della cono-

scenza, ciò che invece dev'essere il vero e proprio fine della metafisica (§ 2, *c*). E se anche voi potete mostrarmi dei giudizi sintetici (p. es., il principio di ragion sufficiente), che non avete mai dimostrato con la ragione pura e cioè, com'era vostro dovere, *a priori*, ma che tuttavia vi sono facilmente concessi, voi cadete tuttavia, quando volete servirvene per il fine vostro, in affermazioni così instabili e malsicure, che in ogni tempo vediamo l'una metafisica contraddire all'altra o in riguardo ai giudizi stessi, o in riguardo alla loro dimostrazione, e così distruggere da sè la propria pretesa ad una validità duratura. Non v'è dubbio anzi che sono stati i tentativi di erigere una metafisica la causa prima dell'antichissima filosofia scettica: un indirizzo questo, nel quale la ragione è così crudelmente violenta in se stessa, che esso non avrebbe mai potuto sorgere se non da una perfetta disperazione della ragione in riguardo al compimento delle sue aspirazioni più essenziali. Poichè molto prima che si cominciasse a scrutare metodicamente la natura, già si era preso ad interrogare la ragione individuale, esercitata in una certa misura dalla stessa esperienza quotidiana: chè se le leggi di natura sono per solito difficili a scoprirsi, la ragione ci è tuttavia presente sempre; e così si era venuta raccogliendo alla superficie del sapere una certa metafisica, come una spuma, però in modo che si dissolveva appena raccolta per ricomparire quindi in altra forma alla superficie e venir di nuovo avidamente raccolta da qualcuno: mentre invece altri, in luogo di cercare nel profondo la causa di questo fenomeno, credevano di mostrarsi più saggi col deridere le vane fatiche dei primi.

[274] Stanchi così del dogmatismo che non ci insegna nulla e ad un tempo anche dello scetticismo che non ci promette nulla, nemmeno la pace d'una lecita ignoranza, stimolati dall'importanza d'un sapere, del quale non possiamo assolutamente far senza, e per lunga esperienza diffidenti di ogni conoscenza di questo genere che crediamo di possedere o che ci si offre sotto l'insegna della ragione pura, noi non abbiamo di meglio che proporci una questione critica, secondo la cui soluzione potremo regolare la nostra futura condotta, e chiederci: è possibile in genere la metafisica? A questa domanda si dovrà rispondere non con obbiezioni scettiche rivolte contro certe affermazioni d'una data metafisica (chè noi non ne presupponiamo per ora alcuna), ma con l'esame del concetto ancora problematico di questa stessa scienza.

Nella Critica della Ragion pura io ho cercato di risolvere il problema seguendo la via sintetica e cioè prendendo direttamente in esame la ragione pura e determinando secondo principii in questa sorgente del sapere gli elementi così come le leggi del suo uso puro. Questo lavoro è difficile ed esige un lettore ben risoluto a penetrare col pensiero a poco a poco in un sistema il quale non presuppone nulla come dato se non la ragione stessa e quindi, senza prendere le mosse da alcun fatto, cerca di svolgere la conoscenza dai suoi germi originarii. I Prolegomeni invece debbono essere una specie di introduzione preliminare: essi debbono piuttosto mostrare che cosa si deve fare per costituire realmente la scienza della ragione che non esporre la scienza stessa. Quindi essi debbono partire da un punto che sia famigliare e sicuro, [275] dal quale si possa prendere con fiducia le mosse per risalire alle fonti che ancora non si conoscono e la cui scoperta dovrà non soltanto esplicarci il dato a noi già noto, ma anche mettere in luce una quantità di altre conoscenze che derivano tutte dalla stessa sorgente. Il procedimento metodico dei Prolegomeni, specialmente poi dei Prolegomeni ad ogni futura metafisica, dovrà essere analitico.

E per fortuna noi troviamo appunto che, sebbene non possiamo ammettere la realtà attuale della metafisica come scienza, possiamo con sicurezza asserire che una certa conoscenza sintetica pura *a priori* — la matematica pura e la fisica pura — è reale ed è data: poichè entrambe contengono proposizioni, che o sono apoditticamente certe, per virtù della ragione pura, o ci sono garantite dall'universale accordo datoci nell'esperienza e tuttavia sono universalmente riconosciute come indipendenti dall'esperienza. Noi abbiamo così come fatto incontestato almeno una certa conoscenza sintetica *a priori*, in rapporto alla quale non dobbiamo chiedere se sia possibile (perchè è reale), ma solo come sia possibile; il principio che ci esplicherà la possibilità di questa conoscenza data, ci permetterà di decidere circa la possibilità di ogni altra conoscenza dello stesso genere.

La questione generale dei Prolegomeni: Come è possibile la conoscenza razionale pura?

§ 5.

Noi abbiamo veduto l'importantissima distinzione dei giudizi in
5 analitici e sintetici. Non abbiamo avuto difficoltà ad esplicarci la possibilità dei giudizi analitici: perchè essa riposa unicamente sul principio di contraddizione. La possibilità dei giudizi sintetici *a posteriori*, cioè di quelli che sono attinti dall'esperienza, non ha bisogno di alcuna esplicazione speciale; perchè l'esperienza non
10 è essa stessa altro che una continua composizione (sintesi) delle percezioni. Ci rimane quindi solo a ricercare o ad esaminare la possibilità dei giudizi sintetici *a priori*, la quale deve fondarsi su altri principii che non il principio di contraddizione.

[276] Ma noi non abbiamo da cominciare col cercare se la possi-
15 bilità di tali giudizi sussista, non abbiamo cioè da chiederci se essi siano possibili. Perchè essi ci sono dati in buon numero e la loro realtà è d'una certezza indiscutibile: onde, poichè il metodo che qui seguiamo è il metodo analitico, noi prenderemo il nostro punto di partenza appunto in questo fatto, nella realtà d'una conoscenza
20 sintetica, ma pura; quindi avremo però ad esaminare il fondamento di questa possibilità ed a chiederci: come è possibile questa conoscenza? La determinazione dei principii della sua possibilità ci metterà in grado di determinare anche le condizioni del suo uso, la sua estensione ed i suoi limiti.

25 Come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*?

Io ho nel titolo per amor di chiarezza espresso questo problema in termini un poco differenti e cioè come il problema della possibilità della conoscenza razionale pura: ciò che io poteva questa volta fare senza pregiudizio dell'indagine nostra, perchè, trattan-
30 dosi qui soltanto della metafisica e delle sue fonti, il lettore avrà sempre presente, io spero, dopo le osservazioni fatte sopra, che, quando noi qui parliamo di conoscenza razionale pura, intendiamo sempre soltanto la conoscenza sintetica, non l'analitica (1).

(1) Non si può evitare che, col graduale progredire delle conoscenze, certe espressioni diventate classiche, le quali risalgono all'infanzia stessa della

Dalla soluzione di questo problema dipende ora il destino della metafisica, la decisione circa la sua esistenza. Ben potrà alcuno esporre con maestosa sicurezza le sue affermazioni metafisiche, [277] ben potrà soffocarci accumulando sillogismi su sillogismi: se egli non avrà prima risposto in modo soddisfacente a quella domanda, 5 noi avremo diritto di dirgli: la tua è filosofia vana e senza fondamento, è falsa sapienza. Tu parli per bocca della ragion pura e ti arroghi il diritto di creare, per così dire, delle conoscenze *a priori*, in quanto non ti limiti a scomporre dei concetti già dati, ma introduci dei nuovi collegamenti che non si fondano sul prin- 10 cipio di contraddizione e che tuttavia tu credi di poter scoprire indipendentemente da ogni esperienza: ora come tu pervieni a questo e come puoi tu giustificare la tua pretesa? Richiamarti all'approvazione del comune buon senso non ti è concesso: perchè questo è un testimonio, la cui attendibilità riposa soltanto sulla 15 voce pubblica.

Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.

(Orazio, *Ep.*, II, 3, 188).

Ma quanto necessaria è la soluzione del presente problema, altrettanto essa è difficile; e se la causa principale, per cui esso 20 rimase così a lungo senza risposta, risiede in ciò, che non si vide nemmeno la possibilità di proporsi un tale problema, una seconda causa è senza dubbio questa, che una risposta soddisfacente a questa unica domanda esige una meditazione assai più intensa, profonda e faticosa di quel che non abbia mai richiesto la più 25

---

scienza, appariscano insufficienti e disadatte e che al senso antico venga ad aggiungersi un senso nuovo e più acconcio, non senza pericolo di confusione. Il metodo analitico, in quanto si oppone al sintetico, è tutt'altra cosa che un complesso di giudizi analitici: esso vuol dire soltanto che si parte da ciò che è oggetto della questione, come dato, per risalire alle condizioni che lo rendono possibile. In questo metodo si può anche far uso di puri giudizi sintetici, come ce ne dà esempio l'analisi matematica: onde potrebbe meglio venir chiamato metodo regressivo a differenza del metodo sintetico o progressivo. Col nome " Analitica " si designa anche una delle parti capitali della Logica; qui essa vale come la logica della verità e si contrappone alla dialettica, senza riguardo a che le conoscenze da essa considerate siano analitiche o sintetiche.

prolissa opera di metafisica, che fin dal suo apparire promise l'immortalità al suo autore. Ed ogni sagace lettore, che mediti accuratamente su ciò che il presente problema richiede, atterrito dalla difficoltà del còmpito, sarà tratto da principio a ritenerlo come insolubile e, se non vi fossero realmente delle conoscenze sintetiche pure *a priori*, a considerarle come cosa impossibile: ciò che precisamente accadde a Davide Hume, sebbene egli fosse stato ben lungi dal proporsi il problema in termini così generali come qui facciamo e dobbiamo fare, se vogliamo che la soluzione abbia veramente un'importanza decisiva per tutta la metafisica. Perchè com'è possibile, disse a sè quel sagacissimo filosofo, che, quando mi è dato un concetto, io possa uscire da esso e collegarne con esso un secondo, il quale non è affatto contenuto nel primo, e per di più così come se il secondo appartenesse necessariamente al primo? Solo l'esperienza può fornirci tali collegamenti (così concluse egli da tale difficoltà, che egli prese per un'impossibilità) e tutta quella pretesa necessità o, ciò che vuol dir lo stesso, quella creduta conoscenza *a priori*, non è altro che l'effetto di una lunga consuetudine, per la quale noi, vedendo qualche cosa costantemente avverarsi, erigiamo in necessità obbiettiva quella ch'è solo una necessità subbiettiva.

Se il lettore si duole della difficoltà e della fatica, che la mia [278] soluzione di questo problema gli prepara, egli non ha che da tentare di risolverlo da sè per una via più facile. Forse allora egli si sentirà un poco obbligato a colui che si è per lui assunto un lavoro di così profonda meditazione ed inclinerà piuttosto a lasciar trasparire un poco di meraviglia per la facilità con cui, data la difficoltà della cosa, la soluzione ha potuto essere esposta: ed invero mi è costato la fatica di lunghi anni il poter risolvere questo problema in tutta la sua universalità (nel senso in cui prendono questa parola i matematici, e cioè estensivamente a tutti i casi) e il poterlo infine anche esporre in forma analitica, come lo troverà qui esposto il lettore.

Tutti i metafisici sono quindi solennemente e legittimamente sospesi dalle loro funzioni fino a tanto che abbiano soddisfacentemente risposto alla domanda: come sono possibili le conoscenze sintetiche *a priori*? Perchè questa risposta sola può dare ad essi l'autorizzazione a parlare in nome della ragione pura: in mancanza della stessa, essi non possono attendersi altro

da parte delle persone ragionevoli, tante volte deluse, che di vedere senz'altro respinta, senza ulteriore esame, ogni loro istanza.

Se per contro essi volessero proseguire nell'occupazione loro, considerandola però non come scienza, ma come un'arte di persuadere cose utili e adatte al comune buon senso, questa professione non può, secondo equità, venir loro vietata. Ma essi dovranno allora parlare il modesto linguaggio della fede razionale, dovranno confessare che non è concesso ad essi di congetturare alcunchè, tanto meno di sapere, intorno a ciò che è al di là dei limiti di ogni esperienza possibile, ma soltanto di postulare (non per uso speculativo, dovendo rinunciare alla speculazione, ma per uso pratico) quanto è utile, anzi necessario a guidare l'intelletto e la volontà nella vita. Così soltanto potranno meritare il nome di uomini utili e saggi e ciò tanto più quanto più rinunzieranno a quello di metafisici: perchè questi vogliono essere filosofi speculativi e perciò, siccome in materia di giudizi *a priori* non basta metter innanzi delle semplici verosimiglianze (chè ciò che si pretende di conoscere *a priori* è per ciò solo posto come necessario), non hanno licenza di giocare con delle congetture, [279] ma debbono proporre le loro affermazioni in forma di scienza od essere condannati a tacere.

Si può dire che tutta la filosofia trascendentale, che necessariamente antecede ogni metafisica, non sia altro che la completa soluzione del problema qui proposto, solo in ordine sistematico e con la necessaria ampiezza: e si può anche dire che non abbiamo finora una filosofia trascendentale. Perchè quella che ne porta il nome è propriamente una parte della metafisica: ora quella scienza deve essa prima mettere in chiaro la possibilità della metafisica, deve quindi antecedere ogni metafisica. Non è quindi meraviglia che, dal momento che per rispondere in modo esauriente ad una sola domanda, si richiede un'intera scienza, priva di ogni aiuto da parte delle altre, quindi una scienza del tutto nuova, la risposta non sia possibile senza difficoltà e senza fatica, anzi senza una certa oscurità.

Volendo ora procedere alla soluzione del problema e invero secondo il metodo analitico, nel quale presupponiamo la reale esistenza di conoscenze razionali pure, noi possiamo appellarci solo a due discipline della ragion teoretica (chè di essa soltanto trattiamo) e cioè la matematica pura e la fisica pura: chè

queste sole possono rappresentarci i loro oggetti nell'intuizione e quindi, ove in esse si trovi qualche conoscenza *a priori*, mostrarcene la verità ossia la concordanza con l'oggetto *in concreto* e quindi provarcene la realtà: donde poi sarà possibile risalire per via analitica al fondamento della loro possibilità. Il metodo analitico facilita qui estremamente il nostro procedimento in quanto in esso le considerazioni astratte non solo vengono applicate ai fatti, ma partono addirittura da essi: laddove nel metodo sintetico esse debbono venir dedotte completamente *in abstracto* da concetti.

Ma per risalire da queste conoscenze *a priori*, reali e fondate ad un tempo, alla possibilità di quella, che è oggetto dell'indagine nostra, ossia alla possibilità della metafisica come scienza, ci è necessario esaminare anche ciò che a questa dà occasione, ciò che come semplice conoscenza *a priori*, naturalmente data, ma sospetta quanto alla sua verità, è il fondamento della metafisica come scienza, ciò che, elaborato senza alcuna ricerca critica intorno alla sua possibilità, viene ordinariamente chiamato già metafisica: ci è necessario, in altre parole, comprendere nella nostra questione anche la disposizione naturale alla metafisica [280] e così dividere il nostro problema trascendentale in quattro altri problemi da risolvere separatamente e successivamente:

1) Come è possibile la matematica pura?
2) Come è possibile la fisica pura?
3) Come è possibile la metafisica in genere?
4) Come è possibile la metafisica in quanto scienza?

È facile vedere come la soluzione di questi problemi, sebbene costituisca in prima linea il contenuto essenziale della critica della ragione, abbia tuttavia importanza anche per sè e sia degna di attenzione in quanto ci trae a ricercare nella ragione la sorgente di due scienze pure: chè se ciò avviene al fine di indagare e delimitare su dati di fatto la facoltà che la ragione ha di conoscere *a priori*, questo non toglie che le dette scienze ne traggano vantaggio, se non in rapporto al contenuto, in rapporto al loro retto uso e che, mentre di esse ci serviamo per chiarire la questione superiore della loro comune origine, noi prendiamo da questo occasione a mettere anche meglio in luce la loro propria natura.

Parte prima del problema trascendentale

COME È POSSIBILE LA MATEMATICA PURA?

§ 6.

Qui abbiamo un vasto e sicuro corpo di dottrine, che già oggi abbraccia un'estensione mirabile e promette per l'avvenire un accrescimento indefinito, che implica in ogni sua parte una certezza apodittica, cioè una necessità assoluta e quindi non riposa su fondamenti sensibili, ma è un puro prodotto della ragione, che oltre a ciò è assolutamente di natura sintetica. " Ora come è possibile alla ragione umana di erigere un tale sistema del tutto *a priori?* ". Non presuppone forse questa facoltà, poichè essa non si appoggia nè può appoggiarsi all'esperienza, un qualche fondamento *a priori* della conoscenza, che giace profondamente nascosto, ma che dovrebbe venire in luce per via di questi suoi effetti, quando solamente si andasse diligentemente appresso a questi fino ai loro primi inizi?

[281] § 7.

Ora noi troviamo che ogni conoscenza matematica ha questo di particolare, che essa deve rappresentare il suo concetto nell'intuizione ed *a priori*, quindi in un'intuizione di origine pura, non empirica, senza di che essa non può fare il minimo passo; onde i suoi giudizi sono sempre intuititivi, laddove la filosofia deve starsi paga a giudizi discursivi derivati da semplici concetti e quindi può bene chiarire le sue dottrine apodittiche per

mezzo dell'intuizione, ma derivarnele mai. Questa osservazione in riguardo alla natura della matematica ci dà già un avviamento a scoprire la prima e suprema condizione della sua possibilità: essa ci rivela cioè che quella deve avere a suo fondamento una qualche intuizione pura nella quale essa può rappresentare o, come si dice, costruire tutti i suoi concetti *in concreto* e tuttavia *a priori* (1). Se noi riusciamo ora a scoprire questa intuizione pura ed a stabilirne la possibilità, si spiegherà facilmente allora come siano possibili i giudizi sintetici *a priori* nella matematica pura e quindi anche come questa scienza stessa sia possibile: perchè, come l'intuizione empirica ci spiega senza difficoltà come noi possiamo ampliare il concetto, che noi ci siamo formati d'un oggetto dell'intuizione, per mezzo di nuovi predicati offerti dall'intuizione stessa, così sarà anche dell'intuizione pura, ma con questa differenza: che in quest'ultimo caso il giudizio sintetico sarà certo *a priori* ed apodittico, nel primo invece solo *a posteriori* ed empirico; perchè questo contiene solo ciò che vien trovato nell'intuizione empirica accidentale, quello invece ciò che si trova necessariamente nell'intuizione pura, essendo essa, come intuizione *a priori*, inseparabilmente connessa col concetto, anteriormente ad ogni esperienza, ad ogni singola percezione.

§ 8.

Ma la difficoltà sembra a questo punto aumentare anzichè diminuire. Perchè ora sorge la questione: come è possibile intuire qualche cosa *a priori*? L'intuizione è una rappresentazione quale si avrebbe dall'immediata presenza dell'oggetto. Perciò sembra impossibile avere una intuizione originaria *a priori* perchè [282] l'intuizione sarebbe allora senza la presenza antecedente o simultanea dell'oggetto a cui si riferisce e quindi non potrebb'essere un'intuizione. I concetti sono invero di tal natura, che alcuni di essi, e cioè quelli, i quali contengono soltanto il pensiero d'un oggetto in genere, possiamo bene formarceli *a priori* senza bisogno di essere entrati in un rapporto immediato

(1) Vedi *Critica*, p. 713 (2ª ed., p. 741).

con l'oggetto — tali, p. es., i concetti di grandezza, di causa, etc. —; ma anche questi abbisognano, per avere un senso ed un valore, di un certo uso *in concreto*, cioè d'essere applicati ad una qualche intuizione, che sola dà ad essi un oggetto. Ma come può l'intuizione dell'oggetto antecedere l'oggetto? 5

§ 9.

Se la nostra intuizione fosse di natura tale da rappresentare le cose come sono in se stesse, essa non potrebbe mai aver luogo *a priori*, ma sarebbe sempre empirica. Poichè, che cosa contenga l'oggetto in se stesso, io posso saperlo solo quando esso mi 10 è presente e mi è dato. Certo anche allora è difficile comprendere in che modo l'intuizione d'una cosa presente dovrebbe farmela conoscere così come essa è in sè, poichè le sue proprietà non possono migrare nella mia facoltà rappresentativa: ma, pur concessa una simile possibilità, tale intuizione non avrebbe luogo *a priori*, 15 cioè prima che l'oggetto mi fosse dato: senza di questo, il rapporto della mia rappresentazione con l'oggetto non avrebbe alcun fondamento e dovrebbe procedere da una specie di ispirazione. In un solo modo è quindi possibile che la mia intuizione anteceda la realtà dell'oggetto ed abbia luogo come conoscenza *a priori*; 20 quando cioè non contiene altro che la forma della sensibilità, la quale nel mio soggetto antecede tutte le reali impressioni che io ricevo dagli oggetti. Allora questo io potrò bene sapere *a priori*: che gli oggetti dei sensi non potranno essere intuiti se non in conformità di questa forma 25 della sensibilità. Di qui segue: che le proposizioni, che riguardano puramente questa forma dell'intuizione sensibile, potranno venire applicate validamente agli oggetti dei sensi: ed inversamente che le intuizioni possibili *a priori* non possono mai riferirsi ad altre cose che agli oggetti dei nostri sensi. 30

[283] § 10.

Quindi è soltanto la forma dell'intuizione sensibile, che ci rende possibili delle intuizioni *a priori* delle cose: ma per essa noi co-

nosciamo gli oggetti solo come essi appariscono ai nostri sensi, non come sono in sè: e questa presupposizione è assolutamente necessaria se si voglia ammettere la possibilità di giudizi sintetici *a priori* o, nel caso che la loro realtà sia fuori discussione, si
5 voglia esplicarne e determinarne in antecedenza la possibilità.

Ora lo spazio ed il tempo sono quelle intuizioni, che la matematica pone a fondamento di tutte le sue conoscenze e di tutti i suoi giudizi, che si presentano come apodittici e necessari: poichè la matematica deve prima rappresentare, ossia costruire tutti i
10 suoi concetti nell'intuizione e la matematica pura nell'intuizione pura; senza di che, senza cioè l'intuizione pura, nella quale soltanto le può essere data la materia per giudizi sintetici *a priori*, le è impossibile di fare un solo passo (in quanto essa non può procedere analiticamente, per via di scomposizioni di concetti, ma
15 solo sinteticamente). La geometria pone a fondamento l'intuizione pura dello spazio. L'aritmetica costruisce i suoi concetti di numero per una successiva addizione di unità nel tempo: ma la meccanica pura sopratutto può costruire i suoi concetti del movimento solo per mezzo della rappresentazione del tempo. Ora ambo
20 le rappresentazioni sono semplici intuizioni; poichè se si toglie dalle intuizioni empiriche dei corpi e dei loro mutamenti (i movimenti) l'elemento empirico, ciò che è dato dalla sensazione, rimangono ancora il tempo e lo spazio, che sono pertanto da considerarsi come intuizioni pure, le quali stanno *a priori* a fondamento
25 delle intuizioni empiriche e quindi non possono mancare mai, ma appunto per ciò, che sono intuizioni pure *a priori*, provano che sono pure forme della nostra sensibilità, antecedenti necessariamente ogni intuizione empirica ossia ogni percezione di oggetti reali: noi possiamo in accordo ad esse avere delle conoscenze *a priori*
30 intorno agli oggetti, ma solo in quanto essi ci appariscono.

§ 11.

Il còmpito della sezione presente è quindi risolto. La matematica pura è possibile come conoscenza sintetica *a priori* solo in quanto non si riferisce ad altri oggetti che agli oggetti dei
35 sensi, [284] ed in quanto l'intuizione empirica di questi è fondata *a priori* sopra un'intuizione pura (dello spazio e del tempo), la

quale non è altro che la pura forma della sensibilità che preesiste alla reale apparizione degli oggetti, anzi che sola la rende possibile. Ma questa facoltà di intuire *a priori* non concerne la materia dei fenomeni, ossia ciò che in essi è dovuto alla sensazione, perchè questo è l'elemento empirico, bensì solo la forma degli stessi, lo spazio e il tempo. Se si avesse il minimo dubbio ancora su questo punto, e cioè che il tempo e lo spazio sono determinazioni inerenti non alle cose in sè, ma solo al loro rapporto con la sensibilità, ci si spieghi in che modo sia possibile sapere *a priori* e così prima di ogni contatto delle cose, prima che esse ci siano date, come è costituita l'intuizione loro, ciò che appunto avviene nel caso del tempo e dello spazio. Questo è invece perfettamente esplicabile non appena questi vengono posti come semplici condizioni formali della nostra sensibilità e gli oggetti come puri fenomeni: perchè allora la forma del fenomeno, cioè l'intuizione pura, può benissimo venire ricavata da noi medesimi e rappresentata *a priori*.

§ 12.

Per esplicazione e conferma di quanto precede basta che noi osserviamo come procedono ordinariamente e per necessità inevitabile i geometri. Tutte le prove della perfetta eguaglianza di due figure date (delle quali l'una può in tutte le sue parti venir messa al posto dell'altra) riescono alla fine a stabilire che esse coincidono: ora ciò non è evidentemente altro che un giudizio sintetico riposante sull'intuizione immediata, la quale intuizione deve essere pura e data *a priori*, perchè altrimenti quel giudizio non sarebbe apoditticamente certo, avrebbe solo una certezza empirica. Si potrebbe solo dire: l'osservazione ci mostra sempre così e il nostro giudizio vale per tutta la durata delle nostre osservazioni, ma non oltre. Che lo spazio perfetto (quello cioè che non è più soltanto il limite d'un altro spazio) abbia tre dimensioni e che lo spazio in genere non possa averne di più si fonda sulla proposizione che in un dato punto possono tagliarsi ad angolo retto tre sole rette: ora questa proposizione non può venir derivata da concetti, ma riposa immediatamente sull'intuizione [285] e su d'un'intuizione pura *a priori*, essendo essa apoditticamente certa: che si

possa postulare di prolungare una retta indefinitamente (*in indefinitum*) o di veder continuata all'infinito una serie di mutamenti (p. es., di spazi percorsi da un corpo in movimento), presuppone una rappresentazione dello spazio e del tempo, che può venire soltanto dall'intuizione, in quanto questa non ha in se stessa limite
5 alcuno: chè da concetti essa non potrebbe in alcun modo venir derivata. La matematica si fonda adunque sopra intuizioni pure *a priori*, che rendono possibili le sue proposizioni sintetiche ed apoditticamente valide: quindi la nostra deduzione trascendentale
10 dei concetti dello spazio e del tempo ci spiega anche la possibilità d'una matematica pura, che senza una tale deduzione e senza ammettere che " tutto ciò che può essere dato ai nostri sensi (ai sensi esterni nello spazio, al senso interno nel tempo) viene da noi intuito solo come ci appare, non come è in sè ", potrebbe bensì
15 venir ammessa come fatto, ma non mai esplicata.

§ 13.

Coloro i quali non possono liberarsi dal concetto che lo spazio e il tempo siano proprietà reali inerenti alle cose in sè possono esercitare il loro acume intorno al paradosso seguente; quando ne
20 avranno cercato inutilmente la soluzione potranno, liberi almeno per un momento da preconcetti, sospettare che forse la riduzione dello spazio e del tempo a semplici forme della intuizione sensibile possa avere qualche fondamento.

Quando due cose sono perfettamente uguali in tutte le parti,
25 che è possibile conoscere isolatamente in sè, e cioè in tutte le determinazioni di grandezza e di qualità, ne dovrebbe seguire che l'una possa venir messa, in tutti i casi ed in tutti i rapporti, al posto dell'altra, senza che questo scambio possa menomamente venir avvertito. Ora in fatti così avviene con le figure geometriche
30 piane: ma certe figure sferiche mostrano, nonostante quella perfetta uguaglianza interiore, una tale differenza nel rapporto esterno, che l'una non può assolutamente venir messa al posto dell'altra: p. es., due triangoli sferici dei due emisferi che hanno per base comune un arco dell'equatore possono essere perfettamente uguali
35 per i lati e gli angoli in modo che, [286] quando se ne descrive completamente l'uno, non vi si trova nulla che non convenga per-

fettamente anche alla descrizione dell'altro e tuttavia l'uno non può essere messo al posto dell'altro (e cioè nell'emisfero opposto): qui abbiamo una differenza interiore dei due triangoli, che tuttavia nessun intelletto riesce a rivelarci come tale e che si manifesta soltanto per i rapporti esteriori nello spazio. Ma io voglio addurre dei casi più famigliari tolti dalla vita comune.

Che cosa può essere più simile e più uguale in tutte le parti alla mia mano od al mio orecchio, che la loro immagine nello specchio? e tuttavia io non posso mettere la mano, così come è veduta nello specchio, al posto dell'originale: chè se questa è la destra, quella veduta nello specchio è sinistra e così l'immagine dell'orecchio destro è un orecchio sinistro, che non può mai prendere il posto del primo. Ora noi non abbiamo qui differenze interiori che un intelletto possa pensare: e tuttavia si tratta, come i sensi ci apprendono, di differenze interiori, perchè la mano sinistra non può, nonostante la reciproca somiglianza ed uguaglianza, venir contenuta nei medesimi confini spaziali della destra (non sono congruenti); il guanto dell'una non può venir usato per l'altra mano. Che cosa vuol dire questo? Questi oggetti non sono rappresentazioni delle cose come sono in se stesse e come le conoscerebbe l'intelletto puro, ma sono intuizioni sensibili, cioè fenomeni, la cui possibilità riposa sul rapporto di certe cose a noi ignote con qualche cosa d'altro, cioè con la nostra sensibilità. Ora in questa lo spazio è la forma dell'intuizione esterna e la determinazione interiore di ogni singolo spazio è possibile solo per la determinazione del suo rapporto esteriore con l'intiero spazio di cui quello è parte (per la determinazione del rapporto col senso esterno), ossia la parte è possibile soltanto per il tutto, ciò che non ha luogo per le cose in sè come oggetti dell'intelletto puro, ma ha luogo bensì per i semplici fenomeni. Per questo è che noi non possiamo rendere intelligibile per alcun concetto la differenza di oggetti simili ed uguali, ma incongruenti (p. es., di due conchiglie volte a spirale in senso inverso), bensì solo per il loro rapporto con la destra e con la sinistra, ciò che costituisce un richiamo immediato all'intuizione.

[287] Osservazione I.

La matematica pura e specialmente la geometria pura può avere realtà obbiettiva soltanto sotto la condizione di riferirsi agli oggetti dei sensi, in riguardo ai quali vale il principio che la nostra rappresentazione sensibile non ci dà le cose come sono in sè stesse, ma solo come ci appariscono. Onde segue che le proposizioni della geometria non sono determinazioni d'una semplice creazione della nostra immaginazione — le quali non potrebbero venir riferite con sicurezza agli oggetti reali — ma che esse valgono dello spazio e di tutto ciò che può trovarsi nello spazio, perchè lo spazio non è che la forma di tutti i fenomeni esterni, sotto la quale soltanto ci possono essere dati oggetti dei sensi. La sensibilità, la cui forma la geometria toglie a proprio fondamento, è la condizione della possibilità di tutti i fenomeni esterni: questi non possono quindi mai contenere altro da ciò che la geometria loro prescrive. Tutt'altrimenti sarebbe se i sensi ci rappresentassero gli oggetti così come sono in sè. Perchè allora dalla rappresentazione dello spazio, che il geometra prende *a priori* con tutte le sue proprietà come proprio fondamento, non seguirebbe ancora che tutto questo e tutto ciò che poi ne viene ricavato debba proprio avverarsi così nella natura. Lo spazio del geometra verrebbe ad essere considerato come una semplice invenzione senza validità obbiettiva: poichè non si comprende come le cose dovrebbero necessariamente concordare con l'immagine che noi ce ne facciamo in antecedenza da noi. Ma se questa immagine o piuttosto questa intuizione formale è la proprietà essenziale della nostra sensibilità, per mezzo della quale soltanto ci sono dati oggetti, e questa sensibilità ci rappresenta non cose in sè, ma solo i loro fenomeni, è facile a comprendersi e nel tempo stesso è indiscutibilmente provato: che tutti gli oggetti esterni del nostro mondo sensibile debbono necessariamente ed esattamente concordare con le proposizioni della geometria, perchè è la sensibilità che sola, per mezzo della sua forma dell'intuizione esterna (lo spazio), oggetto della geometria, rende possibili quegli oggetti come fenomeni. Rimarrà sempre come un fatto degno di nota nella storia della filosofia che vi fu un tempo nel quale matematici, che erano anche filosofi, presero a dubitare non della correttezza [288]

delle loro proposizioni geometriche, in quanto concernevano il solo spazio, ma della validità obbiettiva o della applicabilità di questo concetto stesso e di tutte le sue determinazioni geometriche colla natura: essi temevano che una linea nella natura potesse ben essere composta di punti materiali e quindi il vero spazio obbiettivo potesse consistere di parti semplici, sebbene lo spazio, che il geometra ha in mente, non lo possa affatto. Essi non vedevano che anzi è questo spazio ideale che rende possibile lo spazio fisico, cioè l'estensione materiale; che questa non è una proprietà delle cose in sè, ma solo una forma della nostra facoltà rappresentativa sensibile; che tutti gli oggetti nello spazio sono puri fenomeni, cioè non cose in sè, ma rappresentazioni della nostra intuizione sensibile e che quindi, poichè lo spazio, come il geometra lo pensa, è precisamente la forma dell'intuizione sensibile che troviamo in noi *a priori* e che contiene il fondamento della possibilità (secondo la forma) di tutti i fenomeni esterni, questi debbono necessariamente concordare con le proposizioni del geometra, che questi deriva non da concetti di sua invenzione, ma dal fondamento soggettivo di tutti i fenomeni esterni, dalla sensibilità stessa. In tal modo e solo in tal modo il geometra potrà essere assicurato circa l'indiscutibile realtà obbiettiva delle sue proposizioni contro tutti i sofismi d'una metafisica superficiale: per quanto inesplicabile essa possa parere a questa, pel fatto che essa non risale fino alle sorgenti prime dei suoi concetti.

Osservazione II.

Tutto ciò che deve esserci dato come oggetto, deve esserci dato nella intuizione. Ma ogni intuizione nostra avviene solo per mezzo dei sensi: l'intelletto non intuisce, ma pensa. Ora poichè i sensi, secondo che abbiamo provato, non ci danno mai ed in nessun punto le cose in sè, ma solo i loro fenomeni e questi sono semplici rappresentazioni della sensibilità, " così tutti i corpi, con lo spazio nel quale si trovano, non debbono essere considerati altrimenti che come rappresentazioni in noi e non hanno altra esistenza che nel nostro pensiero „. Non è questo pretto idealismo?

L'idealismo consiste nell'affermazione che nulla esiste all'infuori degli esseri pensanti: le altre cose che noi crediamo di percepire nell'intuizione [289] sarebbero soltanto rappresentazioni negli es-

seri pensanti, alle quali non corrisponderebbe in realtà alcun oggetto esistente fuori di essi. Io per contro dico: A noi sono date le cose come oggetti dei nostri sensi, esistenti fuori di noi; soltanto noi non ne conosciamo che i fenomeni, ossia le rappresen-
5 tazioni, che esse producono in noi agendo sui nostri sensi, e non sappiamo nulla di ciò che possano essere in se stesse. Quindi io ammetto che esistano dei corpi fuori di noi, ossia delle cose, le quali, sebbene a noi affatto ignote in riguardo a ciò che possano essere in se stesse, sono da noi conosciute per mezzo delle rap-
10 presentazioni che la loro azione sulla nostra sensibilità ci procura, ed alle quali diamo il nome di corpi, parola che designa così solo il fenomeno dell'oggetto in sè a noi ignoto, ma non perciò meno reale. Si può chiamare idealismo questo? Ne è anzi il contrario.

Che senza pregiudizio della reale esistenza delle cose esterne
15 si possa dire d'una quantità dei loro predicati che non appartengono a queste cose in se stesse, ma solo ai loro fenomeni e non hanno un'esistenza propria fuori della rappresentazione, è cosa che era già nota prima di Locke, sebbene solo dopo di lui sia stata universalmente ammessa e riconosciuta. Tali sono, p. es., la tem-
20 peratura, il colore, il sapore, etc. Se io poi per stringenti ragioni novero tra i fenomeni oltre a queste anche le altre qualità dei corpi, che sono dette primarie, l'estensione, la posizione e in genere lo spazio con tutto ciò che vi inerisce (impenetrabilità o materialità, forma, etc.), non vedo che vi sia la minima ragione per
25 non ammetterlo; e come non si può chiamare idealista colui che vuol vedere nei colori non delle proprietà dell'oggetto in sè, ma solo delle modificazioni del senso della vista, così non può esser chiamata idealistica la mia dottrina solo perchè io trovo che anche altre, anzi tutte le proprietà costituenti l'intuizione
30 d'un corpo, appartengono solo al suo fenomeno; con ciò non è affatto negata, come nel vero idealismo, la realtà della cosa che appare, ma solo si mostra che noi non possiamo coi sensi conoscerla così come è in se stessa.

Io vorrei ben sapere come dovrebbero suonare le mie asserzioni
35 per non peccare di idealismo. Senza dubbio io dovrei dire: non solo che la rappresentazione dello spazio [290] corrisponde perfettamente al rapporto della nostra sensibilità con gli oggetti — perchè questo io l'ho detto, — ma ancora che è perfettamente simile al suo oggetto; un'affermazione alla quale io non saprei an-

nettere un senso più che alla proposizione che la sensazione del rosso sia simile a quella proprietà del cinabro che provoca in me la detta sensazione.

OSSERVAZIONE III.

Questo ci permette anche di respingere facilmente un'obbiezione facile a prevedersi, ma altrettanto vana: " che cioè l'idealità dello spazio e del tempo trasformi tutto il mondo sensibile in pura apparenza ". Mentre prima si era perduto ogni sano concetto filosofico della conoscenza sensibile col ridurre la sensibilità ad una semplice rappresentazione confusa, che ci avrebbe dato sempre ancora le cose come sono in sè, ma senza la facoltà di portare ad una chiara coscienza tutto il contenuto di questa rappresentazione, io ho mostrato invece che la sensibilità si differenzia dall'intelletto non logicamente, per la maggiore o minor chiarezza, ma geneticamente per l'origine del contenuto suo, che ci rappresenta le cose non come sono in sè, ma come affettano i nostri sensi e quindi fornisce come materia alla riflessione dell'intelletto non le cose stesse, ma i loro fenomeni. Ora questa necessaria concezione ha potuto dare pretesto all'obbiezione che la mia dottrina trasformi il mondo sensibile in pura apparenza; ma ciò non è possibile senza snaturare del tutto e quasi a bello studio il mio pensiero.

Quando ci è dato un fenomeno, noi siamo ancora affatto liberi quanto al giudizio che dobbiamo darne. Il fenomeno viene dai sensi, il giudizio è opera dell'intelletto; in questo si tratta solo di decidere se la determinazione dell'oggetto sia o non sia verità. E la distinzione fra la verità e il sogno non viene decisa in base alla natura delle rappresentazioni che sono riferite all'oggetto, perchè queste sono uguali nell'uno e nell'altra, ma in base alla connessione delle stesse secondo le norme che regolano il collegamento delle rappresentazioni nel concetto d'un oggetto: bisogna vedere se esse possono, o no, venir collegate insieme in un'esperienza. Ed in questo non dipende affatto dal fenomeno, se talora la nostra conoscenza prende l'apparenza per verità, se cioè l'intuizione, per cui ci è dato un contenuto sensibile, [291] viene scambiata pel concetto dell'oggetto o anche dell'esistenza dello stesso, che solo l'intelletto può pensare. I sensi ci rappresentano il corso degli astri ora come progressivo, ora come retrogrado ed in questo

non v'è nè verità nè falsità, perchè, fino a quando si tiene a mente che questo è solo parvenza, non si giudica ancora circa la costituzione obbiettiva del loro movimento. Ma siccome, quando l'intelletto non veglia accuratamente ad impedire che questa rappresentazione subbiettiva venga tenuta per obbiettiva, facilmente ne sorge un falso giudizio, così si dice: gli astri sembrano muoversi d'un moto retrogrado; però l'apparenza non va messa sul conto dei sensi, bensì dell'intelletto, al quale soltanto spetta ricavare dalla parvenza un giudizio obbiettivo.

In tal modo se anche noi non instituissimo alcuna ricerca sull'origine delle nostre rappresentazioni, avrebbero origine egualmente dal collegamento delle nostre intuizioni sensibili (sia il loro contenuto della natura che si vuole) nello spazio e nel tempo secondo le regole del collegamento delle conoscenze in un'esperienza, secondo che procediamo con circospezione o no, verità od ingannevole apparenza; questo riguarda soltanto l'elaborazione intellettiva delle rappresentazioni sensibili, non la loro origine. E così se anche io ritengo tutte le rappresentazioni sensibili insieme alla loro forma, cioè il tempo e lo spazio, per niente altro che fenomeni e il tempo e lo spazio come pure forme della sensibilità, che non risiedono, fuori di esso, negli oggetti e mi valgo delle rappresentazioni stesse solo in ordine ad un'esperienza possibile: questo porre le rappresentazioni come semplici fenomeni non implica per nulla che si tenda a vedere in esse soltanto errore od apparenza: perchè ciò non toglie che possano venir sistemate secondo le regole della verità in un'esperienza. In simil modo le proposizioni geometriche valgono dello spazio come pure di tutti gli oggetti sensibili e quindi valgono per ogni possibile esperienza, sia che io consideri lo spazio come una pura forma della sensibilità, sia che lo consideri come qualche cosa di inerente alle cose stesse: sebbene solo nel primo caso io possa esplicarmi come sia possibile conoscere *a priori* quelle proposizioni come valevoli per tutti gli oggetti dell'intuizione esterna; ma per il resto, in riguardo cioè ad ogni esperienza possibile, tutto rimane come se io non avessi abbandonato l'opinione volgare.

Se però io ardisco, coi miei concetti di tempo e di spazio, trascendere ogni esperienza possibile, ciò che è inevitabile quando io li considero come proprietà inerenti alle cose stesse [292] (che cosa mi vieterebbe infatti di considerarli come appartenenti pur sempre

alle cose, anche se i miei sensi fossero altrimenti organizzati, fossero o non fossero atti a percepirle?), può allora avere origine un grave errore fondato su d'un'illusione, in quanto io considero ciò che è soltanto una condizione soggettiva dell'intuizione sensibile e quindi vale sicuramente per tutti gli oggetti dei sensi, per ogni esperienza possibile, come valido universalmente e lo riferisco alle cose in se stesse invece di farne delle semplici condizioni della esperienza.

Ben lungi pertanto dal trasformare il mondo sensibile in una pura apparenza, la mia dottrina dell'idealità dello spazio e del tempo è piuttosto l'unico mezzo di assicurare l'applicazione di una delle più importanti conoscenze, quella che la matematica ci dà *a priori*, agli oggetti reali e di impedire che essa venga tenuta per pura apparenza: perchè senza questa teoria sarebbe affatto impossibile mettere in chiaro se le intuizioni dello spazio e del tempo, che noi non deriviamo da alcun'esperienza e perciò debbono trovarsi *a priori* nella nostra rappresentazione, non siano costruzioni capricciose dello spirito, alle quali non corrisponda nessun oggetto almeno in modo adeguato, e se la geometria non sia per conseguenza un sapere illusorio: laddove noi abbiamo potuto dimostrarne l'indiscutibile validità per tutti gli oggetti dell'esperienza appunto per ciò che questi sono puri fenomeni.

In secondo luogo è tanto poco vero che questi miei principii col ridurre le rappresentazioni sensibili a fenomeni distruggano ogni verità dell'esperienza e la trasformino in pura apparenza, che anzi essi sono l'unico mezzo di evitare l'illusione trascendentale, onde la metafisica fu in ogni tempo traviata e trascinata — per l'errore suo di considerare i fenomeni, che sono pure rappresentazioni, come cose in sè — alla puerile occupazione di correr dietro a delle bolle di sapone; donde quelle curiose manifestazioni dell'antinomia della ragione, che io ricorderò più innanzi e che vien tolta da questa semplice osservazione: che il fenomeno fino a che è tenuto nei limiti dell'esperienza è fonte di verità, quando l'oltrepassa e diventa trascendente è fonte di niente altro che di illusione.

Poichè quindi io lascio alle cose, che ci rappresentiamo per i sensi, tutta la loro realtà e soltanto limito la nostra intuizione sensibile delle stesse nel senso [293] che essa non ci rappresenta in nessun punto, nemmeno nelle intuizioni pure dello spazio e del tempo, più che la parvenza delle cose, non mai la costituzione

loro in se stesse, è falso che io veda nella natura un'illusione universale e la mia protesta contro ogni accusa di idealismo è perfettamente fondata ed evidente, anzi sarebbe quasi superflua, se non vi fossero certi giudici incompetenti, i quali, ben lieti di ap-
5 plicare un nome antico a tutte le deviazioni dalle loro opinioni assurde, per quanto comuni, ed incapaci di andare al di là della lettera e di giudicare delle denominazioni filosofiche secondo il loro spirito, sono sempre pronti a porre i loro sogni al posto dei concetti determinati e precisi degli altri, deformandoli e torcendoli
10 dal loro vero senso. Perchè l'aver io dato a questa mia teoria il nome di idealismo trascendentale non autorizza nessuno a confondere questo con l'idealismo empirico di Descartes (questo era infatti solo la constatazione dell'impossibilità di provare la reale esistenza del mondo corporeo, onde era libero ad ognuno, secondo
15 Descartes, negare quest'esistenza) o con l'idealismo mistico e fantastico di Berkeley (contro il quale, come contro simili fantasie, la nostra critica è anzi il vero e proprio rimedio). Questo idealismo da me così denominato non concerneva l'esistenza delle cose (il dubbio circa quest'esistenza è appunto ciò che costituisce
20 l'idealismo nel senso tradizionale), che non mi è mai passato in mente di mettere in dubbio, ma solo la rappresentazione sensibile delle cose, cui appartengono avanti tutto lo spazio e il tempo; e di questi, quindi in genere di tutti i fenomeni, io ho solo mostrato: che essi non sono cose (ma modi di rappresentazione) e
25 nemmeno proprietà inerenti alle cose in se stesse. La parola trascendentale che io ho sempre usato a significare non un rapporto della nostra conoscenza con le cose, ma solo con la facoltà conoscitiva, doveva evitare questa falsa interpretazione. Piuttosto però di darvi ancora per l'avvenire occasione, preferisco ritirare
30 questa denominazione e chiamare la mia dottrina idealismo critico. Ma se in realtà è un idealismo condannabile il trasformare le cose reali (non i fenomeni) in pure rappresentazioni, con qual nome si vorrà chiamare quello che converte le semplici rappresentazioni in cose? Io penso lo si potrebbe chiamare l'idealismo sognante,
35 per differenziarlo dal precedente che può dirsi l'idealismo fantasticante; all'uno ed all'altro mette rimedio soltanto il mio idealismo [294] trascendentale o, meglio ancora, critico.

Parte seconda del problema trascendentale

COME È POSSIBILE LA FISICA PURA?

§ 14.

Per natura s'intende l'esistenza delle cose in quanto determinate da leggi generali. Se « Natura » significasse l'esistenza delle cose in sè, noi non potremmo conoscerla mai nè *a priori*, nè *a posteriori*. Non *a priori*, perchè noi non possiamo sapere ciò che appartiene alle cose in sè per una scomposizione dei nostri concetti (giudizi analitici). Ciò che io voglio sapere infatti non è che cosa sia contenuto nel mio concetto di una cosa (questo appartiene all'essenza logica della cosa), ma che cosa aggiunga la sua reale esistenza a questo concetto e da che cosa sia determinata la cosa stessa nella sua esistenza all'infuori del mio concetto. Il mio intelletto con le condizioni, sotto le quali soltanto esso può collegare le determinazioni delle cose nella loro esistenza reale, non detta legge alle cose stesse; non sono queste che si conformano al mio intelletto, ma è il mio intelletto che dovrebbe conformarsi ad esse; esse dovrebbero quindi essermi date in antecedenza, perchè io potessi da esse ricavare queste determinazioni, ma allora non sarebbero più conosciute *a priori*.

Anche *a posteriori* sarebbe una tale conoscenza della natura delle cose in sè impossibile. Poniamo che l'esperienza mi apprenda le leggi a cui sottosta l'esistenza delle cose; queste leggi dovrebbero pure, in quanto si riferiscono alle cose in sè, valere delle cose necessariamente anche all'infuori della mia esperienza. Ora l'esperienza mi apprende bene che cosa esiste e come esiste, ma non mai che ciò debba necessariamente essere così e non al-

trimenti. Quindi essa non può mai apprendermi la natura delle cose in sè.

§ 15.

Noi siamo tuttavia realmente in possesso di una fisica pura la quale enuncia *a priori* e con quella necessità, che [295] s'addice a proposizioni apodittiche, le leggi alle quali la natura obbedisce. Basta che io ricordi qui quella propedeutica della scienza naturale che, sotto il nome di fisica generale, si premette sempre alla fisica (in s. s.) (la quale è fondata su principii empirici). In essa troviamo applicazioni della matematica ai fenomeni ed anche ai principii puramente discursivi (dedotti da concetti) che costituiscono la parte filosofica della fisica pura. Certo vi sono in essa anche molti concetti che non sono assolutamente puri ed indipendenti dalle sorgenti empiriche: come il concetto del movimento, il concetto dell'impenetrabilità (sul quale riposa il concetto empirico della materia), dell'inerzia, ed altri, i quali tolgono che essa possa dirsi una fisica assolutamente pura; di più essa si riferisce solo agli oggetti dei sensi esterni e quindi non ci dà l'esempio d'una fisica universale in senso rigoroso; chè questa dovrebbe ridurre sotto leggi generali tutta la natura, si riferisca questa all'oggetto dei sensi esterni od a quello del senso interno (all'oggetto della fisica od a quello della psicologia). Ma fra i principii di quella fisica generale se ne trovano alcuni, che realmente hanno quella universalità che noi esigiamo, come la proposizione che la sostanza permane e non si distrugge, che tutto ciò che avviene è sempre predeterminato da una causa secondo leggi costanti, etc. Queste sono vere leggi universali di natura che sussistono del tutto *a priori*. Vi è quindi realmente una fisica pura; onde la questione: come essa è possibile?

§ 16.

La parola “natura„ prende ancora un altro significato che determina l'oggetto, mentre nel significato precedente essa mette in rilievo soltanto la regolarità delle determinazioni dell'esistenza delle cose. La natura è così, *materialiter* considerata, l'in-

sieme di tutti gli oggetti dell'esperienza. È della natura in questo senso che dobbiamo qui occuparci, perchè diversamente, se noi dovessimo conoscere, secondo la loro natura, cose, le quali non potessero mai diventare oggetto di esperienza, esse ci imporrebbero dei concetti il cui valore non potrebbe mai essere 5 dato in concreto (in un qualunque esempio d'un'esperienza possibile): quindi noi potremmo della loro natura formarci solo concetti sulla cui realtà — se cioè si riferiscano realmente a degli oggetti, [296] o siano soltanto degli enti di ragione — non si potrebbe decidere nulla. La conoscenza d'un oggetto che non cadesse 10 nell'esperienza sarebbe iperfisica: ora qui noi non abbiamo niente a fare con questo genere di conoscenze, ma solo con la conoscenza naturale, la cui realtà può essere confermata dall'esperienza, anche se sia possibile *a priori* ed anteceda ogni esperienza.

§ 17. 15

L'elemento formale della natura in questo senso più ristretto è quindi la regolarità di tutti gli oggetti dell'esperienza e, in quanto è conosciuto *a priori*, la necessaria regolarità degli stessi. Noi abbiamo or ora mostrato che le leggi della natura negli oggetti, considerati non in rapporto ad una possibile esperienza, ma 20 come cose in sè, non potrebbero mai venir conosciute *a priori*. Ma noi non abbiamo qui a fare con delle cose in sè (non ci interessiamo qui delle proprietà di queste), ma solo con cose come oggetto d'una possibile esperienza; ed il loro complesso è appunto ciò che diciamo qui natura. Or io chiedo se, trattandosi della pos- 25 sibilità d'una conoscenza *a priori* della natura, sia meglio formulare così il problema: come è possibile conoscere *a priori* la necessaria regolarità delle cose come oggetti dell'esperienza? oppure: come è possibile conoscere *a priori* la necessaria regolarità dell'esperienza in riguardo a tutti i suoi oggetti in genere? 30

Ben guardando, la soluzione della questione è assolutamente la stessa in rapporto alla conoscenza naturale pura, che costituisce il vero e proprio oggetto della questione, comunque venga questa formulata. Perchè le leggi soggettive sotto le quali soltanto è possibile una conoscenza delle cose per via di esperienza, valgono 35 anche di queste cose come oggetti d'un'esperienza possibile (certo

non delle stesse cose in sè, ma di queste, qui non si fa punto questione). È del tutto la stessa cosa se io dico: senza la legge che, quando un evento viene percepito, esso deve sempre venir riferito a qualche cosa che antecede ed a cui esso segue secondo una regola generale, un giudizio percettivo non può mai valere come esperienza; o se io mi esprimo così: tutto ciò che mi è dato nell'esperienza come qualche cosa che diviene, deve avere una causa.

[297] È tuttavia meglio adottare la prima formula. Perchè siccome noi possiamo ben avere *a priori* ed anteriormente a tutti gli oggetti una conoscenza delle condizioni sotto cui solo è possibile un'esperienza circa gli oggetti, ma non possiamo in alcun modo sapere *a priori* a quali leggi questi siano soggetti in se stessi, indipendentemente dal rapporto con una possibile esperienza, così noi non possiamo altrimenti studiare *a priori* la natura delle cose che ricercando le condizioni e le leggi generali (per quanto soggettive), sotto le quali soltanto è possibile (quanto alla forma) una tale conoscenza come esperienza e quindi determinando in accordo a ciò la possibilità delle cose come oggetti dell'esperienza: mentre se io scegliessi la seconda formula e ricercassi le condizioni *a priori* sotto cui è possibile la natura come oggetto dell'esperienza, potrei facilmente cadere in errore ed illudermi di poter parlare della natura come d'una cosa in sè; allora mi perderei inutilmente in infiniti tentativi di ricercare le leggi di cose circa le quali non ho niente di dato.

Noi avremo così da fare qui soltanto con l'esperienza e le condizioni universali date *a priori* della sua possibilità; e quindi da determinare la natura come l'oggetto totale di ogni esperienza possibile. Io spero che non mi si fraintenda: e cioè s'intenda che io qui non ho di mira le regole dell'osservazione d'una natura già data, regole che già presuppongono l'esperienza; e quindi non il metodo di ricavare dall'osservazione della natura le leggi di questa, che non sarebbero leggi *a priori* e non darebbero una fisica pura; ma che voglio mostrare come le condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza sono anche le sorgenti dalle quali debbono venir ricavate tutte le leggi generali della natura.

§ 18.

Ora noi dobbiamo notare in primo luogo questo: che sebbene tutti i giudizi d'esperienza siano empirici, cioè abbiano il loro fondamento nella percezione immediata dei sensi, tuttavia non per questo tutti i giudizi empirici sono inversamente giudizi di esperienza; ma che, perchè diventino tali, oltre all'elemento empirico e in genere oltre al dato dell'intuizione sensibile, debbono ancora aggiungersi certi particolari concetti, i quali hanno la loro origine del tutto *a priori* nell'intelletto puro ed ai quali deve prima venire subordinata ogni percezione per essere trasformata in esperienza.

[298] I giudizi empirici in quanto hanno valore obbiettivo sono giudizi di esperienza: quelli che hanno solo valore subbiettivo io li chiamo giudizi percettivi. Questi ultimi non abbisognano di alcun concetto intellettivo puro, ma solo del collegamento logico della percezione in un soggetto pensante. I primi invece richiedono sempre, oltre alle rappresentazioni provenienti dall'intuizione sensibile, il concorso di certi speciali concetti aventi l'origine loro nell'intelletto stesso, i quali appunto hanno per effetto di dare un valore obbiettivo al giudizio d'esperienza.

Tutti i nostri giudizi sono dapprima semplici giudizi percettivi; essi valgono solo per noi, cioè per il nostro soggetto, e solo in appresso diamo loro un nuovo rapporto, cioè li riferiamo ad un oggetto e vogliamo che essi valgano per noi in ogni tempo e, come per noi, così per ciascun altro; chè, quando un giudizio concorda con un oggetto, devono concordare anche fra loro tutti i giudizi sullo stesso oggetto e così il valore obbiettivo del giudizio di esperienza non significa altro che la sua validità universale. Ma allo stesso modo inversamente quando abbiamo ragione di tenere un giudizio per necessario ed universalmente valido (caratteri che si fondano non sulla percezione, ma sul concetto intellettivo puro, sotto cui la percezione è stata ordinata), dobbiamo tenerlo per obbiettivo, dobbiamo ritenere cioè che esprima non solo un rapporto della percezione con un soggetto, ma una proprietà dell'oggetto; perchè non vi sarebbe alcuna ragione che i giudizi degli altri

coincidessero necessariamente col mio, se non fosse l'unità dell'oggetto, al quale tutti si riferiscono, e concordando col quale tutti debbono concordare anche fra di loro.

§ 19.

5 Valore obbiettivo e universalità necessaria (per tutti) sono quindi concetti reciproci e, sebbene noi non conosciamo l'oggetto in sè, quando noi consideriamo un giudizio come universalmente valido e quindi necessario, diciamo che esso ha un valore obbiettivo. Noi conosciamo in questo giudizio l'oggetto (anche se esso ci rimane 10 sott'altro rispetto, così come può essere in sè, ignoto) per via del collegamento universalmente valido e necessario delle percezioni date: e poichè questo è il caso per tutti gli oggetti dei sensi, possiamo dire che i giudizi d'esperienza traggono la loro validità obbiettiva non dall'immediata conoscenza [299] dell'oggetto (che è 15 impossibile), ma solo dalla condizione della validità universale dei giudizi empirici, la quale, come si è detto, non riposa sulle condizioni empiriche, anzi in genere sulle condizioni sensibili, ma su d'un concetto intellettivo puro. L'oggetto rimane in sè sempre ignoto; ma quando il concetto intellettivo conferisce al collega- 20 mento delle rappresentazioni, che da quello pervengono al nostro senso, una validità universale, questo rapporto determina l'oggetto e il giudizio diventa obbiettivo.

Spieghiamo questo punto. Che la stanza è calda, lo zucchero dolce, l'assenzio amaro (1), sono semplici giudizi soggettivamente 25 validi. Io non pretendo di dover sempre sentire così o che tutti sentano come io sento: esse esprimono solo il rapporto di due

(1) Io concedo volontieri che questi esempi non rappresentano giudizi percettivi, i quali possano mai diventare giudizi d'esperienza, anche aggiungendovi un concetto intellettivo, perchè si riferiscono solo al sentimento che ognuno riconosce come puramente subbiettivo e perciò non possono mai diventare obbiettivi; io volevo solo per ora dare esempi di giudizi validi soltanto subbiettivamente, che non contengono in sè fondamento alcuno ad una universalità necessaria, e per questa via ad un rapporto con l'oggetto. Nella nota che segue è dato un esempio di giudizi percettivi, che per l'aggiunta d'un concetto intellettivo diventano giudizi di esperienza.

sensazioni con lo stesso soggetto, con me, ed anche solo così come esso si costituisce nel mio presente stato rappresentativo, quindi non valgono dell'oggetto ; questi io li chiamo giudizi percettivi.

Tutt'altra cosa sono i giudizi di esperienza. Ciò che l'esperienza m'insegna in certe circostanze, essa deve insegnarlo sempre a me e ad ogni altro e la validità sua non si limita al soggetto od al suo stato del momento. Quindi io esprimo tutti questi giudizi come obbiettivamente validi. Così, p. es., quando io dico: l'aria è elastica, questo giudizio è prima solo un giudizio percettivo, pel quale due sensazioni dei miei sensi vengono collegate l'una con l'altra. Se io voglio che sia un giudizio d'esperienza, io esigo che questo collegamento sia sottoposto ad una condizione che lo renda universalmente valido. Io voglio cioè che e io in ogni tempo ed ogni altro dobbiamo collegare, nelle stesse circostanze, le stesse percezioni in modo necessario.

[300] § 20.

Noi dobbiamo quindi analizzare l'esperienza in genere per vedere che cosa in questo prodotto appartenga ai sensi e che cosa all'intelletto e come il giudizio d'esperienza sia possibile. A fondamento sta l'intuizione della quale ho coscienza, cioè la percezione (*perceptio*), che è tutta cosa del senso. Ma in secondo luogo vi concorre anche un giudizio (che è cosa del solo intelletto). Ora questo giudizio può essere di due specie, secondochè io comparo semplicemente le percezioni e le collego in una coscienza, nella coscienza del mio stato, oppure le collego in una coscienza genericamente. Il primo è solo un giudizio percettivo ed ha in tanto solo valore soggettivo : esso è un puro collegamento delle percezioni nel mio stato di coscienza senza riferimento all'oggetto. Quindi non basta per l'esperienza, come si crede comunemente, comparare delle percezioni e collegarle per mezzo del giudizio in una coscienza : questo non dà ancora nessuna universalità e necessità del giudizio, per le quali proprietà soltanto esso può essere oggettivamente valido e chiamarsi esperienza.

Bisogna quindi che preceda ancora un altro giudizio, perchè dalla percezione si abbia l'esperienza. L'intuizione data dev'essere subsunta sotto un concetto che determina la forma del giudizio in

genere in rapporto all'intuizione, collega le intuizioni della coscienza empirica in una coscienza generica e per questo mezzo conferisce ai giudizi empirici un valore universale; tale concetto è un concetto intellettivo puro *a priori* e il còmpito suo è semplicemente quello di determinare in rispetto ad un'intuizione il modo onde può venir costituito da essa un giudizio. Sia, p. es., il concetto intellettivo di causa: esso determina l'intuizione, che ad esso si subsume, p. es., dell'aria, in rapporto al giudicare generico e cioè in modo che il concetto di aria in relazione all'espansione stia nel rapporto di antecedente a conseguente in un giudizio ipotetico. Il concetto di causa è così un concetto intellettivo puro, distinto da ogni percezione possibile, il quale serve solo a determinare la percezione che ad esso è subordinata, in rapporto al giudicare generico e quindi a rendere possibile un giudizio universalmente valido.

Perchè da un giudizio percettivo si abbia un giudizio di esperienza, si esige anzitutto che la percezione [301] venga subordinata ad un concetto intellettivo di questo genere; così nell'esempio addotto l'aria si subordina al concetto di causa che determina il giudizio circa l'aria in rapporto all'espansione come ipotetico (1). Così questa espansione non viene soltanto rappresentata come connessa con la mia rappresentazione dell'aria in uno o più dei miei stati coscienti o nello stato cosciente di altri, ma come n e c e s s a r i a m e n t e connessa. Questo giudizio: l'aria è elastica, diventa universalmente valido e così un giudizio d'esperienza pel fatto che ad esso antecedono certi altri giudizi, i quali subordinano l'intuizione dell'aria sotto il concetto di causa ed effetto e così determinano le percezioni non solo nel loro reciproco rapporto nel mio soggetto, ma in riguardo alla forma del giudicare generico (che è qui

(1) Per avere un esempio più perspicuo si consideri il seguente: quando il sole colpisce il sasso, questo si riscalda. Questo è un semplice giudizio percettivo e non contiene necessità per quante volte e io ed altri possiamo avere ciò percepito; vi è soltanto questo, che le percezioni si trovano abitualmente così collegate. Ma se io dico: il sole riscalda il sasso, alla percezione s'aggiunge il concetto intellettivo della causa che collega necessariamente il concetto del calore con quello dello splendere del sole: il giudizio sintetico diventa necessariamente valido per tutti, quindi obbiettivo e da semplice percezione si tramuta in esperienza.

la forma ipotetica) e rendono per questa via il giudizio empirico universalmente valido.

Se noi analizziamo tutti i nostri giudizi sintetici, in quanto sono obbiettivamente validi, noi troviamo che essi non sono costituiti, come si crede comunemente, di semplici intuizioni collegate per via di comparazione in un giudizio, che anzi non sarebbero possibili, se oltre ai concetti ricavati dall'intuizione non si fosse aggiunto anche un concetto intellettivo puro, sotto il quale i concetti empirici vengono subsunti e così collegati in un giudizio obbiettivamente valido. Gli stessi giudizi della matematica pura nei suoi assiomi più semplici non si sottraggono a questa condizione. Il principio " la linea retta è la più breve fra due punti „ presuppone che la linea venga subsunta sotto il concetto di grandezza, il quale non è certo una semplice intuizione, ma ha la sua sede nell'intelletto e serve a determinare l'intuizione della linea in tutti quei giudizi che di essa si pronunciassero nel rapporto della quantità, anzi precisamente della molteplicità [302] (*judicia plurativa*) (1); in quanto per mezzo di questi si esprime che in una data intuizione è contenuta una molteplicità di elementi omogenei.

§ 21.

Ora per mettere in luce la possibilità dell'esperienza in quanto riposa su concetti intellettivi *a priori* dobbiamo prima rappresentare in una tavola le forme del giudizio in genere e i diversi momenti dell'intelletto in quest'attività sua; perchè i concetti intellettivi puri, i quali non sono altro che concetti di intuizioni in genere, in quanto queste vengono determinate in rapporto all'uno od all'altro di questi momenti del giudizio in se stesso e quindi

(1) Così vedrei io più volontieri chiamati i giudizi che nella logica son detti particolari. Chè quest'ultimo vocabolo implica già il pensiero che non sono universali. Ma quando io parto dall'unità (nei giudizi singolari) e così vo verso la totalità, non posso ancora mescolarvi nessun rapporto con la totalità: io penso soltanto la pluralità senza totalità, non l'eccezione da questa. Di questo è bene tener conto quando si devono rilevare i momenti logici corrispondenti ai concetti intellettivi puri: nell'uso logico dei giudizi si può stare all'antico.

rivestite di necessità e di universalità, si svolgeranno in un ordine perfettamente parallelo alle forme del giudizio. E così saranno anche esattamente determinati i principî fondamentali *a priori* della possibilità di ogni esperienza come conoscenza empirica oggettivamente valida. Perchè essi non sono altro che proposizioni, le quali subordinano tutte le percezioni (secondo certe condizioni generali dell'intuizione) a quei concetti intellettivi puri.

Tavola logica dei Giudizi.

1. Secondo la quantità:
universali
particolari
singolari.

2. Secondo la qualità:
affermativi
negativi
infiniti.

3. Secondo la relazione:
categorici
ipotetici
disgiuntivi.

[303] 4. Secondo la modalità:
problematici
assertorî
apodittici.

Tavola trascendentale dei concetti intellettivi.

1. Secondo la quantità:
unità (la misura)
molteplicità (la grandezza)
totalità (il tutto).

2. Secondo la qualità:
realtà
negazione
limitazione.

3. Secondo la relazione:
sostanza
causa
comunione.

4. Secondo la modalità:
possibilità
esistenza
necessità.

Tavola fisiologica pura dei principî generali della scienza naturale pura.

1. Assiomi dell'intuizione
2. Anticipazioni della percezione
3. Analogie dell'esperienza
4. Postulati del pensiero empirico in genere.

[304] § 21 *a*.

Per riassumere tutto quanto precede in breve, è anzitutto necessario ricordare al lettore che qui non si tratta di vedere come sorge l'esperienza, ma quali sono gli elementi che la costituiscono. La prima ricerca appartiene alla psicologia empirica e non potrebbe mai venire, anche qui, convenientemente svolta senza la seconda che appartiene alla critica della conoscenza e specialmente dell'intelletto.

L'esperienza risulta da intuizioni, che appartengono alla sensibilità e da giudizi, che possono essere soltanto opera dell'intelletto. Ma quei giudizi che l'intelletto forma soltanto da intuizioni sensibili sono lungi ancora dall'essere giudizi di esperienza. Perchè in tal caso il giudizio collegherebbe soltanto le percezioni così come sono date nell'intuizione sensibile: nell'ultimo caso invece i giudizi debbono dire che cosa contiene l'esperienza generica, non la semplice percezione, il cui valore è puramente subbiettivo. Il giudizio di esperienza deve quindi, oltre all'intuizione sensibile ed al collegamento logico della stessa (dopo che questo è stato per via di comparazione universalizzato), aggiungere in un giudizio qualche cosa che determina il giudizio sintetico come necessario e quindi come universalmente valido; e questo non può essere altro che quel concetto che rappresenta l'intuizione come in sè determinata in rapporto ad una forma del giudizio piuttosto che ad un'altra, cioè un concetto di quell'unità sintetica delle intuizioni, la quale può essere rappresentata solo da una data funzione logica del giudizio.

§ 22.

La somma di quanto precede è questa: còmpito dei sensi è intuire, dell'intelletto pensare. Ma pensare è collegare rappresenta-

zioni in una coscienza. Questo collegamento avviene o solo relativamente al soggetto ed allora è casuale e subbiettivo; od ha luogo assolutamente ed allora è necessario ed obbiettivo.

Il collegamento delle rappresentazioni in una coscienza è il giu-
5 dizio. Quindi pensare è giudicare ossia riferire in genere rappresentazioni a giudizi. Onde i giudizi sono o subbiettivi, quando le rappresentazioni vengono riferite solo ad una coscienza in un soggetto ed in esso unificate; o sono oggettivi, quando sono collegate in una coscienza genericamente, cioè [305] necessariamente.
10 I varî momenti logici del giudicare sono altrettante forme possibili di collegare rappresentazioni in una coscienza. Se vengono presi come concetti, allora sono concetti del collegamento necessario delle stesse in una coscienza e così principî di giudizi obbiettivamente validi. Questo collegamento in una coscienza è od
15 analitico, per l'identità, o sintetico per la composizione o l'aggregazione reciproca di diverse rappresentazioni. L'esperienza consiste in un collegamento sintetico dei fenomeni (percezioni) in una coscienza, in quanto esso è necessario. Quindi i concetti intellettivi puri sono quelli ai quali devono essere prima subordinate tutte le
20 percezioni per convertirsi in giudizi di esperienza, ossia in giudizi, nei quali l'unità sintetica delle percezioni è rappresentata come necessaria ed universalmente valida (1).

---

(1) Come concorda questa proposizione, che i giudizi d'esperienza devono costituire un collegamento necessario delle percezioni; con l'altra mia proposizione, sulla quale ho sovente sopra insistito: che l'esperienza come conoscenza *a posteriori* può dare solo giudizi contingenti? Quando io dico " l'esperienza m'insegna questo " io intendo solo sempre la percezione in essa implicata, p. es. la successione costante dell'essere il sasso battuto dal sole e del suo riscaldarsi; in questo senso il giudizio d'esperienza è sempre *de contingenti*. Che questo riscaldamento proceda necessariamente dall'illuminazione solare, è bensì contenuto nel giudizio d'esperienza (per mezzo del concetto di causa), ma questo io non l'apprendo per mezzo dell'esperienza, che anzi al contrario l'esperienza è prodotta soltanto da questa aggiunta del concetto intellettivo (della causa) alla percezione. Come si faccia questa aggiunta alla percezione può vedersi nella *Critica* là dove si tratta della facoltà trascendentale del giudizio, p. 137 ss.

§ 23.

Le forme del giudizio, in quanto considerate come condizione del collegamento di date rappresentazioni in una coscienza, sono regole. Queste regole in quanto rappresentano il collegamento come necessario sono regole *a priori* e, in quanto non hanno al disopra di sè altre regole dalle quali possano venir derivate, principî. Ora poichè in riguardo alla possibilità dell'esperienza, quando si considera in questa soltanto la forma del pensiero, non vi è nessun'altra condizione dei giudizi d'esperienza che stia sopra a quelle che subordinano i fenomeni, secondo la diversa forma della loro intuizione, ai concetti intellettivi puri, [306] che rendono il giudizio empirico oggettivamente valido, così i principî che esse costituiscono sono i principî *a priori* dell'esperienza possibile.

I principî della esperienza possibile sono ad un tempo leggi universali della natura, conoscibili *a priori*. E così è sciolta la questione posta dalla seconda delle nostre domande: come è possibile la Fisica pura? Perchè l'elemento sistematico, che costituisce la forma della scienza, è stato qui da noi completamente enucleato, non essendo possibili, oltre alle condizioni formali del giudicare in genere da noi esposte (che sono anche le condizioni di tutte le regole esposte dalla logica), altre condizioni; e siccome esse costituiscono un sistema logico, così i concetti fondati sopra di esse, che contengono le condizioni *a priori* di tutti i giudizi sintetici e necessari, costituiscono un sistema trascendentale ed i principî, per mezzo dei quali tutti i fenomeni vengono subordinati a questi concetti, costituiscono un sistema fisiologico, un sistema naturale, che antecede ogni conoscenza empirica della natura, anzi solo la rende possibile e può quindi propriamente venir chiamato il sistema universale della Fisica pura.

§ 24.

Il primo (1) di quei principî fisiologici subsume tutti i fenomeni, come intuizioni nello spazio e nel tempo sotto il concetto della grandezza ed è per questo rispetto un principio dell'applicazione della matematica all'esperienza. Il secondo non subsume l'elemento propriamente empirico, cioè la sensazione, che segna l'elemento reale delle intuizioni, propriamente sotto il concetto di grandezza, perchè la sensazione non contiene, come l'intuizione, lo spazio ed il tempo, per quanto essa ponga l'oggetto corrispondente nello spazio e nel tempo; pur vi è tuttavia nel tempo fra la realtà (la rappresentazione della qualità sensibile) e lo zero, cioè l'assenza completa dell'intuizione, una differenza che ha una grandezza, in quanto fra un grado qualunque di luce e le tenebre, fra ogni grado di calore e il freddo assoluto, fra ogni grado di peso e l'assoluta imponderabilità, fra ogni grado di densità nello spazio e [307] il vuoto assoluto può sempre venir pensato ancora un grado minore intermedio, come anche tra una coscienza e la perfetta incoscienza (la oscurità psicologica) vi sono sempre ancora dei gradi inferiori; quindi nessuna percezione è possibile, che segni lo zero assoluto, come, p. es., nessuna oscurità psicologica è pensabile che non possa venir considerata come una coscienza, la quale è solo sopraffatta da altri stati più forti e così in tutti i casi della sensazione; onde l'intelletto può anche, in virtù del principio che tutte le sensazioni, ossia il reale di tutti i fenomeni, hanno dei gradi, anticipare delle sensazioni, ossia dei gradi della qualità delle rappresentazioni empiriche (fenomeni), e questa è la seconda forma di applicazione della matematica (*mathesis intensorum*) alle scienze naturali.

---

(1) Questo e i due paragrafi seguenti difficilmente verranno intesi a dovere, se non si ricorra a quanto dice la *Critica* a proposito dei principii; ma potranno servire a mettere in rilievo le linee generali di quanto ivi è contenuto ed a richiamare l'attenzione sui punti essenziali.

§ 25.

In quanto poi al rapporto dei fenomeni tra loro, in vista della loro semplice esistenza, la determinazione sua non è matematica, ma dinamica, e non può mai essere obbiettivamente valida, quindi servire a costituire un'esperienza, se non per l'intervento di principî fondamentali *a priori*, che soli rendono possibile il sapere d'esperienza in questo rapporto. Quindi i fenomeni debbono essere subsunti sotto il concetto di sostanza, che sta a fondamento di ogni determinazione dell'esistenza come il concetto della cosa, ovvero in secondo luogo, in quanto si ha una successione nei fenomeni, ossia un evento, sotto il concetto di effetto in rapporto alla sua causa, oppure infine, in quanto la simultaneità deve essere obbiettiva, ossia riconosciuta in un giudizio di esperienza, sotto il concetto di comunione (azione reciproca). Così ai nostri giudizi empirici, ma obbiettivamente validi, ossia alla possibilità dell'esperienza in quanto deve collegare gli oggetti, secondo l'esistenza loro, nella natura, stanno a fondamento dei principî *a priori*; essi sono le vere leggi naturali, che possono dirsi leggi dinamiche.

Infine appartiene anche ai giudizi d'esperienza la conoscenza della concordanza e del collegamento non tanto dei fenomeni tra loro in un'esperienza, quanto piuttosto nel loro rapporto con la esperienza in genere; che può esprimere in un concetto la loro concordanza con le condizioni formali riconosciute dall'intelletto o la loro connessione [308] ai materiali del senso e della percezione o la concorrenza d'entrambe e quindi può essere possibilità, realtà o necessità secondo le leggi generali della natura: la trattazione relativa a questi principî costituirebbe la metodologia fisiologica (distinzione della verità o delle ipotesi e limiti dell'attendibilità di queste ultime).

§ 26.

Sebbene la terza tavola dei principî ricavata dalla natura stessa dell'intelletto secondo il metodo critico abbia in sè una

perfezione, per la quale si leva di gran lunga sopra ogni altra che sia stata tentata dogmaticamente, ma inutilmente, partendo *dalle cose stesse*, o che potrà in avvenire essere tentata, e cioè che in essa tutti i principî sintetici *a priori* sono stati svolti completamente e partendo da un unico principio, cioè la facoltà di giudicare in genere, che costituisce il momento essenziale dell'esperienza in rapporto all'intelletto, cosicchè si può esser certi che essa li contiene tutti (una soddisfazione che il metodo dogmatico non può mai procacciare), questo non è tuttavia, di gran lunga, il suo merito maggiore.

Si deve fare attenzione all'argomento dal quale siamo partiti per stabilire la possibilità di questa conoscenza *a priori* e che subordina ad un tempo la possibilità di tali principî ad una condizione la quale non deve mai essere perduta di vista sotto pena di non intendere il vero senso dei principî e di estenderne l'uso oltre i limiti che il senso ad essi originariamente dato dall'intelletto esige: e cioè che essi contengono solo le condizioni d'un'esperienza generica possibile, in quanto è soggetta a leggi *a priori*. Onde io non dico: le *cose in sè* hanno una grandezza, la loro realtà un grado, la loro esistenza implica il collegamento degli accidenti in una sostanza, ecc.: nessuno può provare questo, perchè è assolutamente impossibile dedurre da puri concetti simili affermazioni sintetiche, se manca da una parte ogni rapporto all'intuizione sensibile, dall'altra ogni collegamento di questa in un'esperienza possibile. La limitazione essenziale dei concetti in questi principî è quindi questa: che tutte le cose obbediscono necessariamente ed *a priori* a tali condizioni, ma *solo come oggetti dell'esperienza*.

Di qui segue ancora in secondo luogo un'altra particolarità caratteristica della loro dimostrazione: e cioè che i suddetti principî non [309] vengono riferiti ai fenomeni ed al loro rapporto, senz'altro, ma alla possibilità dell'esperienza, della quale i fenomeni costituiscono solo la materia, non la forma, cioè a proposizioni sintetiche oggettivamente ed universalmente valide — carattere pel quale appunto i giudizi d'esperienza si distinguono dai puri giudizi percettivi. Ciò avviene in quanto i fenomeni, come semplici intuizioni *che occupano una parte dello spazio e del tempo*, stanno sotto il concetto di grandezza, che collega sinteticamente *a priori* secondo regole il molteplice in essi contenuto;

e che, in quanto la percezione oltre all'elemento intuitivo contiene anche una qualità sensibile, tra la quale e lo zero (ossia la sua assenza totale) vi è sempre un passaggio attraverso a gradi inferiori, il reale dei fenomeni deve avere un grado, perchè la qualità sensibile, pur non occupando per se stessa una parte dello spazio e del tempo (1), può operare il suo passaggio al tempo od allo spazio vuoto solo nel tempo; onde sebbene la sensazione, come qualità dell'intuizione empirica, non possa mai venir conosciuta *a priori* in riguardo a ciò, onde specificamente si distingue dalle altre sensazioni, può tuttavia venir distinta in una possibile esperienza generica, come grandezza della percezione sotto l'aspetto intensivo, da ogni altra analoga: il che appunto rende possibile e determina l'applicazione della matematica alla natura in riguardo all'intuizione sensibile, per la quale essa ci è data.

Questo dev'essere massimamente rilevato nella dimostrazione dei principî che abbiamo chiamato analogie dell'esperienza. Perchè siccome questi riguardano non, come i principî dell'applicazione della matematica alla scienza naturale in genere, la costituzione delle intuizioni, ma il collegamento della loro esistenza in un'esperienza, [310] e questa non può essere altro che la determinazione dell'esistenza nel tempo secondo leggi necessarie, sotto le quali soltanto essa è oggettivamente valida e quindi è esperienza; così la dimostrazione non si riferisce all'unità sintetica nel collegamento delle cose in sè, ma delle percezioni, ed ancora delle percezioni non secondo il loro contenuto, ma secondo la loro determinazione nel tempo e il rapporto della loro esistenza in esso. Queste leggi generali contengono quindi la necessità della deter-

(1) Il calore, la luce ecc. sono (secondo il grado) tanto grandi in un piccolo spazio quanto in uno grande; così le rappresentazioni interne, il dolore, la coscienza in genere non sono minori nel grado se durino un breve od un lungo spazio di tempo. Quindi la grandezza è qui in un punto od in un istante tanto grande quanto nello spazio o nel tempo più grandi. I gradi sono quindi grandezze, ma non dell'intuizione, bensì della semplice sensazione, ovvero sia costituiscono la grandezza del substrato dell'intuizione e possono venir apprezzati come grandezze solo da 1 a 0, in quanto cioè ciascuna delle qualità sensibili può attraverso ad infiniti gradi intermedii giungere a sparire oppure dallo zero può per infiniti momenti di accrescimento giungere in un certo tempo fino ad una data sensazione (*Quantitas qualitatis est gradus*).

minazione dell'esistenza nel tempo in genere (quindi secondo una regola *a priori* dell'intelletto) perchè la determinazione empirica nel tempo relativo sia oggettivamente valida e cioè esperienza. Io non posso aggiungere di più in questi *Prolegomeni*; solo raccomando al lettore, che per lunga abitudine considera l'esperienza come una semplice composizione empirica di percezioni e quindi non s'avvede che essa va ben al di là delle percezioni e cioè dà ai giudizi empirici un valore universale per mezzo di una pura unità intellettiva che antecede *a priori*: raccomando, dico, di fare ben attenzione a questa distinzione dell'esperienza da un semplice aggregato di percezioni e di giudicare da questo punto di vista la dimostrazione dei principî.

§ 27.

Qui è ora il luogo di levare dalle fondamenta il dubbio di Hume. Egli affermò con diritto che noi non possiamo in alcun modo apprendere per mezzo della ragione la possibilità della causalità, cioè del rapporto dell'esistenza d'una cosa con l'esistenza d'una qualche altra che è posta necessariamente dalla prima. Io aggiungo ancora che noi possiamo così poco penetrare il concetto della sussistenza e cioè della necessità che all'esistenza delle cose stia a fondamento un soggetto, il quale non può essere predicato di alcun'altra cosa, anzi che noi non possiamo nemmeno comprendere la possibilità d'un essere simile (sebbene possiamo additare nell'esperienza esempi dell'uso di tal concetto); ed egualmente aggiungo che questa incomprensibilità riflette anche la comunione delle cose, perchè non si vede affatto come dallo stato d'una cosa si possa trarre una conseguenza relativa allo stato di cose affatto diverse ed esteriori ad essa ed inversamente, e come sostanze, delle quali ciascuna ha la sua propria esistenza separata, debbano dipendere reciprocamente e necessariamente. Tuttavia io sono ben lungi dal considerare questi concetti [311] come semplicemente derivati dall'esperienza e la necessità che in essi si rivela, come immaginaria e come una semplice apparenza derivante da lunga abitudine: io ho mostrato anzi a sufficienza che i detti concetti e i principî, che ne derivano, sono fondati *a priori* anteriormente ad ogni esperienza ed hanno un valore obbiettivo superiore ad ogni dubbio, certo però solo nella loro applicazione all'esperienza.

§ 28.

Sebbene pertanto noi non abbiamo il minimo concetto della connessione delle cose in se stesse e quindi del come esse esistano come sostanza, o agiscano come cause o stiano in comunione con altre (come parti d'una totalità reale) e tanto meno possiamo pensare tali proprietà nei fenomeni come fenomeni (perchè ciò che quei concetti contengono non fa parte del dato fenomenico, ma può essere pensato solo dall'intelletto), noi abbiamo tuttavia il concetto di un tale collegamento delle rappresentazioni nel nostro intelletto e precisamente nell'atto del giudicare in genere; e cioè pensiamo le rappresentazioni, in una classe di giudizi, come soggetti ai quali si riferiscono dei predicati, in un'altra come causa in rapporto con un effetto, in una terza come parti che, insieme raccolte, costituiscono una totale conoscenza possibile. Di più noi conosciamo *a priori*: che senza riguardare la rappresentazione d'un oggetto come determinata in rapporto all'uno od all'altro di questi momenti, noi non potremmo avere alcuna conoscenza che fosse valevole dell'oggetto; mentre se noi ci occupassimo dell'oggetto in sè, noi non potremmo da alcun segno riconoscere che esso sia determinato in rapporto all'uno od all'altro di questi momenti e cioè cada sotto il concetto della sostanza o della causa o (nel suo rapporto con altre sostanze) sotto il concetto della comunione: perchè della possibilità d'un tale collegamento dell'essere io non ho alcuna idea. Ma anche la questione non è di vedere come le cose in sè, bensì come la nostra esperienza delle cose sia determinata in riguardo a queste forme del giudizio, cioè come le cose — quali oggetti dell'esperienza — possano e debbano venir subordinate a quei concetti dell'intelletto. Ed allora è ben chiaro che io vedo non solo la possibilità, ma anche la necessità di subsumere tutti i fenomeni sotto questi concetti, cioè di costituire questi in principî della possibilità dell'esperienza.

[312] § 29.

Vediamone un saggio relativamente al concetto stesso messo in questione da Hume, a quella *crux metaphysicorum* che è per lui

il concetto di causa. Data è in primo luogo, per mezzo della logica, *a priori*, la forma del giudizio condizionato in genere e cioè la possibilità d'usare una data conoscenza come premessa ed un'altra come conseguenza. Ora è possibile che nella percezione si
5 riscontri un rapporto regolare, secondo il quale ad un certo fenomeno segue costantemente un certo altro (ma non inversamente); questo è il caso di servirmi del giudizio ipotetico e di dire, p. es.: quando un corpo è stato abbastanza a lungo esposto al sole, esso diventa caldo. Qui non vi è certamente ancora alcun collegamento
10 necessario, quindi non vi è ancora il concetto di causa. Ma io continuo e dico: se la precedente proposizione, che è soltanto un collegamento soggettivo di percezioni, dev'essere una proposizione di esperienza, dev'essere considerata come necessaria ed universalmente valida. Allora suonerebbe così: il sole è, per via della
15 sua luce, la causa del calore. La regola empirica sopraenunciata viene ora considerata come legge, e invero non come semplice legge dei fenomeni, ma come legge dei fenomeni diretta a costituire una possibile esperienza; esperienza che, come sappiamo, ha bisogno di regole universalmente e necessariamente
20 valide. Io vedo ora benissimo il concetto di causa essere un concetto necessariamente appartenente alla pura forma dell'esperienza e la sua possibilità essere la possibilità d'un collegamento sintetico delle percezioni in una coscienza in genere; non vedo invece la possibilità d'una cosa in genere come causa per la
25 ragione appunto che il concetto di causa designa una condizione inerente non alle cose, ma all'esperienza e cioè mi dice che questa può essere una conoscenza obbiettivamente valida dei fenomeni e della loro successione solo in quanto l'antecedente può essere collegato col susseguente secondo la regola dei giudizi ipotetici.

30 ## § 30.

Quindi è fermo ancora che i concetti intellettivi puri non hanno più nessun senso quando si staccano dagli oggetti dell'esperienza e vengono riferiti a cose in sè (*noumena*). Essi servono in certo modo solo a compitare i fenomeni per poterli leggere come espe-
35 rienza; i principî che scaturiscono dal riferimento di questi concetti al mondo sensibile [313] servono al nostro intelletto solo per

il fine dell'esperienza: al di là di questa sono collegamenti arbitrari senza realtà obbiettiva, dei quali nè si può conoscere *a priori* la possibilità, nè si può confermare od anche solo far comprendere con esempi il riferimento ad oggetti, perchè tutti gli esempi possono solo venir tolti da una qualunque esperienza possibile e quindi anche gli oggetti, cui quei concetti vengono riferiti, non possono venir trovati che in una possibile esperienza.

Questa soluzione completa del problema di Hume — per quanto contraria essa sia alle previsioni sue — salva così ai concetti intellettivi puri la loro origine *a priori* ed alle leggi universali della natura il loro valore come leggi dell'intelletto, in modo tuttavia da limitarne l'applicazione all'esperienza, in quanto la loro possibilità ha il suo fondamento solo nel rapporto dell'intelletto alla esperienza; non però nel senso che essi derivino dall'esperienza, ma nel senso che l'esperienza deriva da essi: un rapporto affatto invertito, al quale Hume non pensò nemmeno.

Di qui segue il risultato seguente di tutte le antecedenti ricerche: " tutti i principî sintetici *a priori* non sono altro che principî di un'esperienza possibile " e non possono mai venir riferiti a cose in sè, ma soltanto a fenomeni come oggetti dell'esperienza. Quindi anche la matematica pura come la fisica pura non possono mai riferirsi a qualche cosa di più che a semplici fenomeni e rappresentano soltanto ciò che o rende in genere possibile l'esperienza o, essendo derivato da questi principî, deve sempre venir rappresentato in una qualunque possibile esperienza.

§ 31.

Così abbiamo alla fine qualche cosa di preciso, che ci può servire di norma per giudicare di tutti i tentativi metafisici, che finora con molta audacia, ma con pari cecità, si sono spinti al di là di tutti i limiti, senza distinzione alcuna. I filosofi dogmatici non si sono mai persuasi che il fine dei loro sforzi dovesse venir ristretto in così brevi confini: nemmeno coloro che, forti della loro pretesa sana ragione, con concetti e principî della ragion pura legittimi e naturali, ma destinati soltanto per l'uso dell'esperienza, riuscirono a delle affermazioni per le quali non conoscevano, nè potevano conoscere alcun limite preciso, [314] perchè essi non

avevano mai riflettuto, nè erano capaci di riflettere sopra la natura e la possibilità di un tale intelletto puro.

Più d'un naturalista della ragion pura (con questo nome intendo chi si arroga, senza un'analisi scientifica della ragione, di decidere nelle cose della metafisica) potrebbe opporre che tutto quello ch'è stato esposto qui con tanto apparato o, s'egli preferisce, con prolissa e pedantesca solennità egli l'ha già da lungo tempo non solo congetturato, ma saputo e veduto come per una divinazione della sua sana ragione: " e cioè che noi con tutta la nostra ragione non possiamo uscire mai dal campo dell'esperienza „. Ma poichè, quando gli si domandano ad uno ad uno i suoi principî razionali, egli deve confessare che fra questi ve ne sono molti che egli non ha tolto dall'esperienza, che quindi valgono indipendentemente da questa ed *a priori*, come e con quali ragioni vorrà tenere in freno il dogmatico ed anche se stesso, quando voglia servirsi di questi concetti e di questi principî al di là di ogni esperienza possibile, appunto perchè vengono conosciuti indipendentemente da questa? Ed anch'egli, questo adepto della sana ragione, non è pertanto sicuro, nonostante la sua pretesa saggezza acquistata così a buon mercato, di non sdrucciolare insensibilmente, al di là degli oggetti dell'esperienza, nel mondo dei sogni. Anzi anch'egli vi è in generale immerso abbastanza profondamente, sebbene col suo linguaggio popolare, poichè egli chiama le sue concezioni semplici verosimiglianze, congetture razionali od analogie, dia una certa apparenza migliore alle sue infondate pretese.

§ 32.

Già dai tempi più antichi della filosofia i filosofi speculativi hanno posto, oltre gli esseri sensibili o fenomeni, costituenti il mondo sensibile, certi particolari esseri intelligibili (noumeni) che dovrebbero costituire un mondo intelligibile e, poichè essi facevano una cosa sola della parvenza (o fenomeno) e dell'apparenza illusoria (ciò che può perdonarsi ad un'età non ancora raffinata), a questi soli esseri intelligibili attribuivano una vera realtà.

In fatto quando noi consideriamo, com'è giusto, gli oggetti dei sensi come puri fenomeni, ammettiamo con questo nello stesso tempo che ad essi sta a fondamento una cosa in sè, sebbene noi

non la conosciamo così com'è costituita in sè, ma ne conosciamo solo il fenomeno, ossia [315] il modo con cui questo ignoto *quid* affetta i nostri sensi. L'intelletto quindi, pel fatto stesso che ammette i fenomeni, ammette anche l'esistenza di cose in sè e pertanto noi possiamo dire che la rappresentazione di questi esseri che stanno a fondamento dei fenomeni e cioè la rappresentazione di puri esseri intelligibili non solo è legittima, ma è inevitabile.

Anche la nostra deduzione critica non esclude in alcun modo tali esseri (*noumena*), ma solo limita i principî dell'estetica in guisa che essi non debbono venir estesi a tutte le cose in generale, con che tutto sarebbe trasformato in pura parvenza, ma debbono valere soltanto degli oggetti d'un'esperienza possibile. Così viene ammessa l'esistenza degli intelligibili, ma con questa limitazione rigorosa e senza eccezione: che noi non sappiamo nè possiamo saper nulla di determinato intorno a questi esseri intelligibili puri, perchè i nostri concetti intellettivi puri come le nostre intuizioni pure si riferiscono unicamente agli oggetti d'un'esperienza possibile, quindi ai soli esseri sensibili e, non appena si fa astrazione da questo, non resta più a quei concetti il minimo senso e valore.

§ 33.

Certo bisogna riconoscere che i nostri concetti intellettivi puri ci attirano insidiosamente essi medesimi verso un uso trascendente degli stessi: così io chiamo quello che va al di là di ogni possibile esperienza. Non solo in quanto i nostri concetti della sostanza, della forza, dell'azione, della realtà, ecc. sono affatto indipendenti dall'esperienza e non contengono alcun elemento fenomenico e così sembrano realmente riferirsi a cose in sè (*noumena*); ma, ciò che conferma ancora questa congettura, implicano in sè una necessità di determinazione, alla quale l'esperienza non arriva mai. Il concetto di causa contiene una regola, secondo la quale da uno stato ne segue necessariamente un altro; ma l'esperienza ci può solo mostrare che spesso o tutt'al più comunemente ad uno stato delle cose ne segue un altro; quindi non può darci nè rigorosa universalità, nè necessità.

Quindi è che i concetti intellettivi sembrano avere un valore ed un contenuto che non si esauriscono nel semplice uso relativo alla esperienza: e così l'intelletto si costruisce, senz'accorgersene, a lato dell'edificio [316] dell'esperienza, un altro palazzo ben più vasto, che riempie di puri esseri di ragione, senza notare che egli si è avventurato coi suoi concetti per sè legittimi al di là dei limiti del loro uso.

§ 34.

Erano quindi necessarie due trattazioni importantissime, anzi indispensabili, per quanto estremamente astruse, che sono state appunto intraprese nella " Critica „ a p. 137 e segg. e 235 e segg.; per la prima delle quali si è mostrato che i sensi non ci dànno i concetti intellettivi puri *in concreto*, ma ci forniscono solo lo schema per l'uso degli stessi e che l'oggetto ad esso corrispondente si ritrova soltanto nell'esperienza (che è un prodotto dell'intelletto dai materiali del senso). Nella seconda ricerca (" Critica „, pag. 235) si mostra: che, nonostante l'indipendenza dei nostri concetti e principî intellettivi puri dall'esperienza e nonostante l'apparente estensione maggiore del loro uso, tuttavia per mezzo di essi non si può pensare assolutamente nulla fuori del campo dell'esperienza, perchè essi non fanno altro che determinare la forma logica del giudizio in riguardo a intuizioni date: che, poichè al di là del campo delle sensibilità non vi sono affatto intuizioni, viene a mancare ai concetti puri ogni valore, non potendo più essi per nessun mezzo venir rappresentati in concreto: quindi che tutti i noumeni insieme con la loro totalità, il mondo intelligibile (1), non

(1) Non, come si dice comunemente, mondo intellettuale. Perchè intellettuali sono le conoscenze date per via dell'intelletto e di queste ve ne sono che si riferiscono anche al nostro mondo sensibile: intelligibili si dicono gli oggetti in quanto vengono rappresentati puramente dall'intelletto e ad essi non può riferirsi alcuna delle nostre intuizioni sensibili. Ora poichè ad ogni oggetto deve corrispondere una qualche intuizione, così si dovrebbe pensare un intelletto che intuisca immediatamente le cose: ma di un tale intelletto noi non abbiamo il minimo concetto, quindi nemmeno degli esseri ai quali esso dovrebbe riferirsi.

sono altro che rappresentazioni d'un còmpito ideale, il cui oggetto è in sè ben possibile, ma a noi assolutamente irraggiungibile per la natura del nostro intelletto che non è facoltà d'intuire, ma solo di collegare intuizioni date in un'esperienza; e infine che [317] in questa, devono essere contenuti tutti gli oggetti corrispondenti ai nostri concetti, mentre fuori di essa qualunque concetto, venendo a mancare il fondamento intuitivo, non può più avere alcun senso.

§ 35.

Si può forse perdonare all'immaginazione quando essa talora divaga, cioè non si tiene cautamente entro i limiti dell'esperienza: perchè almeno essa viene da un tale libero volo vivificata e rinforzata ed è sempre più facile temperarne l'ardire che guarirne l'indolenza. Ma che l'intelletto, il quale *deve pensare*, in luogo di pensare *fantastichi*, è cosa imperdonabile; perchè soltanto l'intelletto può aiutarci a mettere dei limiti, quando è necessario, alle stravaganze dell'immaginazione.

In questo egli comincia in modo innocente e corretto. Prima egli mette in luce le conoscenze fondamentali, che ad esso ineriscono anteriormente ad ogni esperienza, pur avendo soltanto sempre in questa la loro applicazione. Poco per volta però lascia andare questo limite e in verità che cosa dovrebbe impedirnelo, dal momento che l'intelletto ha ricavato in tutta libertà da se stesso i suoi principî? Ed allora incomincia ad assumere nuove forze nella natura, per venire poi ad esseri esteriori alla natura, in breve per costruire un nuovo mondo, al quale non fa difetto il materiale, perchè una ferace immaginazione lo apporta in quantità e l'esperienza, se anche non lo conferma, non può nemmeno confutarlo. Questa è anche la ragione per cui i giovani pensatori amano tanto la metafisica in pretto stile dogmatico e le sacrificano spesso il loro tempo ed il loro talento che potrebbero meglio rivolgere altrove.

E non serve a nulla il voler frenare tali infecondi tentativi della ragion pura con ammonimenti d'ogni genere intorno alla difficoltà della soluzione di problemi così profondi, con lamenti sui limiti della nostra ragione e col degradare le affermazioni a semplici congetture. Chè, fino a quando non sia chiaramente dimostrata

la loro impossibilità e l'autoconoscenza della ragione non sia ridotta a vera scienza col distinguere con geometrica certezza il campo del suo uso legittimo da quello delle applicazioni vane e sterili, quei vani tentativi non cesseranno mai intieramente.

[318] § 36.

Come è possibile la Natura?

Questa domanda, che è il punto supremo che la filosofia trascendentale può toccare ed al quale essa deve esser condotta come al limite ed alla perfezione sua, contiene propriamente due questioni.

In primo luogo: come è possibile la natura in senso materiale, cioè secondo il dato dell'intuizione, come complesso dei fenomeni? Come sono in genere possibili lo spazio, il tempo e ciò che li riempie entrambi, il dato della sensazione? La risposta è: per via della costituzione della nostra sensibilità, per la quale essa viene affetta in un modo tutto suo particolare da oggetti che sono in se stessi ignoti ed assolutamente distinti da ogni fenomeno. Questa risposta è stata data nella Critica dall'Estetica trascendentale, qui nei Prolegomeni dalla soluzione della prima questione fondamentale.

In secondo luogo: come è possibile la natura in senso formale, ossia considerata come il complesso delle regole sotto cui devono stare tutti i fenomeni, quando debbano venir pensati come collegati in un'esperienza? La risposta non può essere altra che questa: essa è possibile solo per via della costituzione del nostro intelletto, per la quale tutte quelle rappresentazioni del senso vengono necessariamente riferite ad una coscienza; quest'attività dà origine a quella particolare forma di pensare che è il nostro pensare, e cioè il pensare per via di regole e per mezzo di questo all'esperienza, la quale deve essere assolutamente distinta dalla visione delle cose in se stesse. Questa risposta è stata data nella Critica dalla Logica trascendentale, qui nei Prolegomeni dalla soluzione del secondo problema fondamentale.

Come poi siano possibili queste proprietà particolari del nostro

senso o del nostro intelletto e della necessaria appercezione che sta a fondamento di esso e di ogni pensiero, non possiamo ulteriormente sapere nè dire, perchè esse ci sono alla lor volta sempre necessarie ad ogni soluzione e ad ogni pensiero.

Molte sono le leggi della natura che noi possiamo conoscere solo per via di esperienza; ma la regolarità nel collegamento dei fenomeni, vale a dire la natura in genere noi non possiamo conoscerla per alcuna esperienza, [319] poichè l'esperienza stessa presuppone certe leggi le quali stanno *a priori* a fondamento della sua possibilità.

La possibilità dell'esperienza in genere è quindi anche la legge universale della natura e i principî della prima sono anche le leggi della seconda. Perchè noi non conosciamo la natura altrimenti che come il complesso dei fenomeni, cioè delle rappresentazioni in noi e quindi non possiamo derivare la legge della sua connessione altronde che dai principî del collegamento delle rappresentazioni in noi, cioè dalle condizioni della loro unificazione necessaria in una coscienza, ciò che costituisce la possibilità dell'esperienza.

La stessa proposizione fondamentale che abbiamo svolto in tutta questa sezione del libro e cioè che vi sono leggi generali della natura che possono venir conosciute *a priori* conduce già di per sè all'altra proposizione: che la legislazione suprema della natura deve giacere in noi stessi, nel nostro intelletto e che noi non dobbiamo chiedere le leggi universali della natura alla natura stessa per mezzo dell'esperienza, ma che al contrario dobbiamo derivar la natura, secondo la sua regolarità universale, unicamente dalle condizioni della possibilità dell'esperienza che giacciono nel nostro senso e nel nostro intelletto: perchè del resto come sarebbe possibile conoscere *a priori* queste leggi, dal momento che esse sono non regole analiticamente derivate, ma vere estensioni sintetiche della conoscenza? Una simile concordanza necessaria dei principî dell'esperienza possibile con le leggi della possibilità della natura può solo derivare da due cause: o queste leggi vengono derivate dalla natura per via dell'esperienza o inversamente la natura viene genericamente derivata dalle leggi della possibilità dell'esperienza ed è una cosa sola con la semplice regolarità universale dell'esperienza stessa. La prima proposizione si contraddice perchè le leggi universali della natura possono e debbono venir conosciute *a priori* (cioè indipendentemente da ogni esperienza) ed essere poste a fon-

damento di ogni uso empirico dell'intelletto: quindi non resta che la seconda (1).

[320] Noi dobbiamo però distinguere le leggi empiriche della natura che presuppongono sempre determinate percezioni dalle leggi pure od universali della natura che, senza che stiano a fondamento particolari percezioni, contengono soltanto le condizioni della loro verificazione necessaria in un'esperienza; in riguardo a queste ultime, " natura „ ed " esperienza possibile „ sono assolutamente la stessa cosa, e poichè in quest'ultima la regolarità riposa sul collegamento necessario dei fenomeni in un'esperienza (senza del quale noi non potremmo conoscere affatto alcun oggetto del mondo sensibile), e quindi sulle leggi originarie dell'intelletto, così può parere a primo aspetto strano, ma è perfettamente giustificato quando io dico delle leggi dell'intelletto che: l'intelletto non attinge le sue leggi (*a priori*) dalla natura, anzi piuttosto le impone ad essa.

§ 37.

Io voglio spiegare questa proposizione in apparenza ardita per mezzo di un esempio che deve mostrare: che le leggi che noi scopriamo negli oggetti dell'intuizione sensibile, sopratutto quando sono state riconosciute come necessarie, sono già da noi ritenute per leggi imposte dal nostro intelletto, sebbene siano in tutto il resto simili alle leggi naturali che noi attribuiamo all'esperienza.

§ 38.

Quando si considera le proprietà del circolo, per le quali questa figura riunisce in sè d'un tratto in una regola generale tante ar-

(1) Crusius solo trovò una via di mezzo: e cioè che uno spirito che non può nè errare nè ingannare ci abbia originariamente infuso queste leggi naturali. Ma poichè insieme a queste s'insinuano pure spesso anche principii errati, del che il sistema suo ci dà esso stesso non pochi esempi, l'uso d'un tale principio, data la mancanza di criterii sicuri per distinguere l'origine genuina dalla spuria, è cosa molto scabrosa, poichè non si può mai sapere con sicurezza che cosa ci possa aver inspirato il padre della verità e che cosa il padre della menzogna.

bitrarie determinazioni dello spazio, non si può a meno di attribuire a questo ente geometrico una natura. Così, p. es., due linee che taglino se stesse e ad un tempo il circolo, in qualunque modo vengano tirate, si dividono sempre secondo una regola tale che il rettangolo avente per lati i due segmenti dell'una è uguale al rettangolo avente per lati i segmenti dell'altra. Ora io chiedo: « questa legge è nel circolo od è nell'intelletto? „. Cioè, questa figura contiene la ragione di questa legge in se stessa, indipendentemente dall'intelletto od è l'intelletto che, dopo d'aver costruito secondo i suoi concetti (e cioè in base alla uguaglianza del raggio) la figura stessa, vi introduce nell'atto stesso la legge delle corde secantisi secondo la proporzione geometrica? È facile vedere, se si va appresso alla dimostrazione [321] di questa legge, che essa può solo venir derivata dalla condizione che l'intelletto ha posto a fondamento della costruzione di questa figura e cioè dell'uguaglianza del raggio. Se noi estendiamo ora la considerazione antecedente per esaminare più ampiamente l'unità delle molteplici proprietà delle figure geometriche sotto leggi comuni e consideriamo il circolo come una sezione conica che sta con le altre sezioni coniche sotto le stesse leggi fondamentali della costruzione geometrica, troviamo che tutte le corde che si tagliano nell'interno delle sezioni coniche, l'ellisse, la parabola e l'iperbole, si tagliano sempre in modo che i rettangoli costruiti sui loro segmenti, se anche non sono uguali, stanno tuttavia fra loro in rapporto costante. Se noi procediamo ancor oltre e cioè fino alle dottrine fondamentali dell'astronomia fisica, troviamo come una legge fisica estesa a tutta la natura materiale la legge dell'attrazione reciproca, secondo la quale l'attrazione diminuisce in ragione del quadrato della distanza dal centro di attrazione, come inversamente la superficie sferica, in cui l'attrazione si diffonde, si accresce nella stessa proporzione: ciò che sembra giacere nella natura delle cose e quindi viene anche di solito esposto come conoscibile *a priori*. Ora per quanto semplici siano le origini di questa legge, in quanto essa riposa unicamente sul rapporto delle superficie sferiche di raggio diverso, le conseguenze ne sono tanto rilevanti in riguardo alle molteplici armonie che essa introduce ed alla regolarità loro, che non soltanto tutte le orbite possibili dei corpi celesti escono dalle forme delle sezioni coniche, ma che nessun'altra legge dell'attrazione può venir pensata come conveniente ad un sistema cosmico

all'infuori di quella, secondo la quale l'attrazione diminuisce col quadrato delle distanze.

Qui abbiamo un esempio di ciò che noi diciamo natura, di un ordine secondo leggi che il nostro intelletto conosce *a priori*, sopra-
5 tutto dai principî generali della determinazione spaziale. Ora io chiedo: queste leggi generali sono nello spazio e l'intelletto le apprende solo col cercar di penetrare il ricco contenuto ideale dello spazio, o non sono piuttosto nell'intelletto e nel modo con cui questo determina lo spazio secondo le leggi dell'unità sintetica,
10 donde procedono tutti i suoi concetti? Lo spazio è qualcosa di così uniforme e, in riguardo a tutte le proprietà particolari, di così indeterminato che certo nessuno vorrà cercare in esso una sorgente di leggi naturali. Per contro ciò che determina lo spazio nella figura circolare, nelle figure del cono e della sfera è l'intelletto, in
15 quanto [322] contiene in sè il fondamento della sintesi che li costituisce. Quella pura forma universale della intuizione, che dicesi spazio, è quindi bene il substrato di tutte le intuizioni determinabili poi in oggetti particolari e contiene certo in sè la condizione della possibilità e molteplicità di questi ultimi; ma l'unità
20 degli oggetti è determinata in fine solo dall'intelletto secondo le condizioni inerenti alla sua propria natura: così l'intelletto è la sorgente dell'ordine universale della natura, in quanto abbraccia tutti i fenomeni sotto le sue proprie leggi e per questo mezzo primamente costituisce *a priori* (secondo la forma) l'esperienza, per
25 effetto di che tutto quanto viene conosciuto per via di esperienza è necessariamente soggetto alle leggi dell'intelletto. Perchè noi non abbiamo da fare con la natura delle cose in se stesse, che è indipendente dalle condizioni della nostra sensibilità come del nostro intelletto, ma con la natura come oggetto di esperienza possibile;
30 ed allora si comprende come l'intelletto nostro, nell'atto stesso che rende l'esperienza possibile, faccia sì che il complesso dei dati sensibili o non sia affatto oggetto di esperienza, o sia natura.

§ 39.

Appendice alla scienza naturale pura. Del sistema delle categorie.

Niente può riuscir più grato ad un filosofo, quando si trova di fronte ad una molteplicità di concetti o di principî che prima nell'uso che egli ne faceva *in concreto* gli si presentava come una pluralità disgregata, del poterli derivare *a priori* da un principio, raccogliendoli così tutti in una conoscenza sistematica. Prima egli poteva credere che ciò che gli era rimasto dopo una certa astrazione e sembrava costituire, dopo un paragone reciproco, una certa categoria di conoscenze, fosse completamente raccolto, ma era pur sempre solo un aggregato; ora vede che questa categoria è costituita da quel certo numero di conoscenze, non più e non meno, e vede la necessità della sua suddivisione interiore, in una parola la comprende ed ha, invece d'un aggregato, un sistema.

Ricavare dalla conoscenza comune i concetti, che non hanno a proprio fondamento alcuna esperienza particolare e tuttavia ricorrono in ogni conoscenza appartenente all'esperienza, in quanto ne costituiscono in certo modo la pura [323] forma unificatrice, non esigeva una riflessione ed una penetrazione maggiore che non il ricavare da una lingua le regole generali dell'uso concreto delle parole e così mettere insieme gli elementi d'una grammatica (le due ricerche sono in realtà molto affini tra loro), senza tuttavia dar la ragione per cui questa lingua ha quella speciale costituzione formale e non un'altra e tanto meno sapere che debbano aversi appunto tante, non una più, non una meno, di queste determinazioni formali del linguaggio.

Aristotele aveva raccolto dieci di questi concetti fondamentali puri sotto il nome di *categorie* (1). A queste, che vennero anche chiamate predicamenti, si vide più tardi costretto ad aggiungere ancora cinque postpredicamenti (2), che tuttavia sono già

---

(1) 1. *Substantia.* 2. *Qualitas.* 3. *Quantitas.* 4. *Relatio.* 5. *Actio.* 6. *Passio.* 7. *Quando.* 8. *Ubi.* 9. *Situs.* 10. *Habitus.*

(2) *Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.*

parzialmente contenuti in quelli (come *prius*, *simul*, *motus*); ma questa rapsodia poteva valere e meritar plauso più come accenno a future ricerche che come teoria sistematicamente svolta; onde col progredire della filosofia venne rigettato come affatto inutile.
5 Analizzando gli elementi puri (non contenenti nulla di empirico) del conoscere umano, riuscì a me pel primo, dopo lunga riflessione, di distinguere e separare con sicurezza i concetti fondamentali puri del senso (spazio e tempo) da quelli dell'intelletto. Così vennero escluse le categorie 7, 8, 9 della serie aristotelica. Ma le
10 restanti non potevano servirmi a nulla perchè non era dato alcun principio, in base al quale io potessi esaurientemente misurare l'intelletto e determinare completamente e con precisione tutte le sue funzioni, onde hanno origine i suoi concetti puri.

Ora per trovare un tale principio io cercai se non vi fosse un
15 atto dell'intelletto che contenga tutti gli altri e si distingua soltanto per i diversi momenti o modi di subordinare in genere il molteplice della rappresentazione sotto l'unità del pensiero e trovai che questo atto dell'intelletto è il giudizio. Qui io aveva dinanzi a me il lavoro già fatto, sebbene non scevro di imperfezioni, dei
20 logici, il quale mi mise in grado di erigere una tavola completa delle funzioni intellettuali pure, ancora [324] indeterminate riguardo ad ogni oggetto. Io riferii infine queste funzioni del giudizio agli oggetti in genere o piuttosto alla condizione della validità obbiettiva dei giudizi ed ebbi così i concetti intellettivi puri, intorno
25 ai quali io non potevo più avere alcun dubbio che essi appunto ed essi soli, non uno più, nè uno meno, costituissero tutta la nostra conoscenza delle cose da parte del puro intelletto. Io li chiamai, come è giusto, con l'antico nome di c a t e g o r i e riservandomi di aggiungere poi ad esse, sotto il nome di p r e d i c a b i l i, il sistema
30 completo dei concetti che da esse si possono derivare sia collegandole fra loro, sia collegandole con le forme pure del fenomeno (spazio e tempo), sia con la loro materia in quanto non ancora empiricamente determinata (l'oggetto generico della sensazione): il che avrebbe dovuto essere opera d'un sistema di filosofia trascen-
35 dentale, al quale la mia Critica della ragion pura serve appunto di preparazione.

Ma ciò che essenzialmente distingue questo sistema delle categorie da quell'antica rapsodia che procedeva senz'alcun principio, e che lo rende meritevole di far parte della filosofia, sta in ciò

che per mezzo di esso è possibile determinare esattamente il vero senso dei concetti intellettivi puri e la condizione del loro uso. Perchè esso ci fa vedere che le categorie non sono per sè altro che funzioni logiche e come tali non concorrono per nulla a costituire anche il minimo concetto d'un oggetto in sè, ma hanno bisogno sempre del fondamento dell'intuizione empirica ed anche allora servono solo a determinare i giudizi empirici, che altrimenti rimarrebbero indeterminati ed indifferenti in riguardo a tutte le forme del giudizio col subordinarli ad una forma particolare, rendendoli così universalmente validi e trasformandoli in giudizi di esperienza.

Un simile concetto della natura delle categorie, che ne limita ad un tempo l'uso alla costituzione dell'esperienza, non venne in mente nè al loro primo inventore, nè ad alcuno dopo di lui; ma senza un tal concetto (che deriva rigorosissimamente dalla derivazione o deduzione loro) esse sono affatto inutili e costituiscono solo una filza di nomi senza una spiegazione ed una norma pel loro uso. Se qualche cosa di simile fosse venuto in mente agli antichi, senza dubbio tutto lo studio della conoscenza razionale pura, che sotto il nome di metafisica ha per tanti secoli servito a rovinare più d'una solida mente, sarebbe giunto a noi sotto tutt'altra forma ed avrebbe rischiarato all'intelletto umano la via [325] invece di affaticarlo, come realmente è avvenuto, in oscure e vane sottigliezze e di renderlo straniero alla vera scienza.

Questo sistema di categorie rende poi alla sua volta sistematica la trattazione di tutti gli oggetti della ragion pura e ci dà un'indicazione ed un indirizzo sicuro del come e per quali vie ogni ricerca metafisica, quando voglia essere esauriente, debba essere condotta: perchè esso abbraccia tutti i momenti dell'intelletto, ai quali deve essere subordinato ogni altro concetto. Così è sorta anche la tavola dei principî, che solo il sistema delle categorie può assicurarci completa; ed anche nella divisione dei concetti che trascendono l'uso naturale dell'intelletto (" Critica ", p. 344, v. anche p. 415) è sempre lo stesso filo, il quale, poichè deve passare sempre per gli stessi punti fissi, stabiliti nell'intelletto umano *a priori*, forma sempremai un circolo chiuso che non lascia alcun dubbio e ci assicura che l'oggetto d'un concetto intellettivo o razionale puro, in quanto dev'essere esaminato filosoficamente e secondo principî *a priori*, è stato in tal modo completamente esaurito dalla

conoscenza. Io non ho anzi tralasciato di far uso di questa guida in riguardo ad una delle più astruse distinzioni ontologiche, e cioè alla distinzione molteplice dei concetti del qualche cosa e del nulla e di stabilire, in accordo con essa, una tavola sistematica necessaria (" Critica ", p. 292) (1).

[326] Il medesimo sistema rivela anche in questo, come ogni vero sistema fondato su d'un principio generale, la sua non mai abbastanza pregiata fecondità di applicazioni, che esso respinge tutti i concetti estranei che potrebbero insinuarsi tra i concetti intellettivi puri ed assegna ad ogni conoscenza il suo posto. Quei concetti che io ho ridotto egualmente, guidato dalle categorie, in una tavola sotto il nome di concetti di riflessione, sono mescolati nell'ontologia, senza diritto e senza che vi possano legittimamente pretendere, fra i concetti intellettivi puri, sebbene questi servano a collegare e perciò a costituire l'oggetto, quelli invece servano solo a comparare concetti già formati e perciò abbiano altra natura ed altra applicazione: per la mia divisione sistematica (" Critica ", p. 260) essi vengono separati da questo miscuglio. Ma ancor più chiaramente risalta poi il vantaggio di quella tavola ben distinta delle categorie quando, come ora faremo, veniamo alla separazione della tavola dei concetti trascendentali

(1) Avendo innanzi la tavola delle categorie, si possono farvi sopra molte graziose considerazioni, per esempio: 1°) che la terza scaturisce dalla prima e dalla seconda collegate in un concetto solo; 2°) che in quelle della quantità e della qualità si ha solo un progresso dall'unità alla totalità o dal qualche cosa al nulla (a questo scopo debbono le categorie della qualità così ordinarsi: Realtà, limitazione, Negazione totale), senza *Correlata* od *Opposita*, mentre quelle della relazione e della modalità implicano questi ultimi con sè; 3°) che, come la modalità nel giudicare non è un predicato speciale, così anche i concetti modali non aggiungono alcuna determinazione alle cose, ecc.: tutte considerazioni che hanno il loro grande vantaggio. Se poi si enumerano ancora tutti i predicabili, che si possono ricavare completamente da ogni buona ontologia (p. es. quella di Baumgarten) e li si ordina per classi sotto le categorie, non trascurando di aggiungervi una scomposizione di tutti questi concetti più completa che sia possibile, ne sorgerà una parte della metafisica che sarà puramente analitica, non contenendo ancora alcuna proposizione sintetica, e che potrebbe premettersi alla seconda, cioè alla parte sintetica. Essa non solo porterebbe con la sua determinazione e compiutezza un grande vantaggio, ma avrebbe anche, per via della sua perfezione sistematica, una certa bellezza.

della ragione, che sono di tutt'altra natura ed origine che non i concetti intellettivi (tavola che deve perciò avere anche un'altra forma), dalla tavola delle categorie; separazione necessaria e pure non mai attuata in alcuno dei sistemi metafisici, dove le idee della ragione e i concetti intellettivi vengono mescolati senza di- 5 stinzione come se fossero fratelli d'una sola famiglia e dove tale mescolanza, in difetto d'un determinato sistema di categorie, non poteva in nessun modo venir evitata.

[327] Parte terza del problema trascendentale

COME È POSSIBILE IN GENERE LA METAFISICA?

§ 40.

La matematica pura e la fisica pura non avrebbero avuto bisogno, per la loro sicurezza e certezza, di una deduzione quale noi l'abbiamo per entrambe stabilita nelle pagine precedenti: perchè la prima si fonda sulla propria evidenza; la seconda poi, sebbene rampolli dalle sorgenti pure dell'intelletto, si fonda tuttavia sull'esperienza e sulla sua costante conferma: essa non può respingere quest'ultima testimonianza e farne senza, perchè con tutta la sua certezza non può mai, come filosofia, pareggiare in questo la matematica. Entrambe le scienze non abbisognavano adunque della detta ricerca per se stesse, ma per un'altra scienza, e cioè per la metafisica.

La metafisica, oltre che con concetti empirici, che trovano sempre la loro applicazione nell'esperienza, ha da fare ancora con concetti puri della ragione, che non possono mai essere dati in nessuna esperienza possibile, quindi con concetti, la cui oggettiva realtà (e cioè che non siano solo semplici nostre immaginazioni) e con affermazioni, la cui verità o falsità non possono venir confermate o scoperte per via di nessuna esperienza: e questa parte della metafisica è per soprappiù appunto quella che ne costituisce il fine essenziale, quella rispetto alla quale il resto è soltanto mezzo; quindi è che questa scienza ha bisogno di una tal deduzione per se stessa. La terza questione che ci siamo ora proposti concerne quindi il cardine, il punto caratteristico della metafisica e cioè la facoltà che ha la ragione di occuparsi, per così dire, solo

con se stessa e, meditando sopra i suoi proprî concetti, di derivarne delle pretese conoscenze oggettive, senza aver bisogno, per ciò, dell'intermediario dell'esperienza, anzi senza poter sperare di poter giungere, per mezzo di questa, a tali conoscenze (1).

5 Senza risolvere questo problema la ragione non potrà mai soddisfare se stessa. L'uso empirico, al quale la ragione limita l'intelletto puro, [328] non esaurisce la sua destinazione. Ogni singola esperienza è solo una parte di tutta la sfera dell'esperienza: la totalità assoluta di ogni esperienza pos-
10 sibile non è in se stessa un'esperienza e tuttavia è un problema necessario per la ragione: la quale, anche solo per rappresentarsela, ha bisogno di tutt'altri concetti che non i concetti intellettivi puri, il cui uso è sempre immanente, cioè si riferisce all'esperienza in quanto può essere data, mentre i concetti della
15 ragione vanno alla totalità, all'unità collettiva di ogni esperienza possibile e così superano ogni esperienza data, diventano trascendenti.

Come pertanto l'intelletto costituisce l'esperienza per mezzo delle categorie, così la ragione ha in sè la sorgente delle idee, col
20 qual vocabolo io intendo quei concetti necessarî, il cui oggetto non può tuttavia esser dato in alcun'esperienza. Queste sono fondate nella natura della ragione così come le categorie in quella dell'intelletto e se le prime implicano in sè un principio d'apparenza che può facilmente illudere, quest'apparenza, pur essendo
25 inevitabile, può benissimo venir contenuta in modo da non indurre in illusione.

Poichè ogni illusione sta in ciò che il fondamento soggettivo del giudizio viene posto come obbiettivo, così una autoconoscenza della ragione pura nel suo uso trascendente (soprasensibile) è
30 l'unico rimedio preventivo contro le aberrazioni in cui cade la ragione quando fraintende il còmpito suo e riferisce, levandosi nel

---

(1) Dato che si possa dire che una scienza è reale, almeno nell'idea di tutti gli uomini, in quanto è fuori di dubbio che i problemi i quali vi conducono sono proposti a ciascuno dalla natura della ragione umana, onde sorgono inevitabilmente in ogni tempo molti, sebbene difettosi tentativi in riguardo ad essi, si dovrà anche dire che la metafisica è soggettivamente (ed invero necessariamente) reale; ed allora è giustificata la nostra domanda: come essa è (oggettivamente) possibile?

trascendente, all'oggetto in sè ciò che concerne solo il suo proprio soggetto e la guida dello stesso in ogni applicazione immanente.

§ 41.

La distinzione delle idee, cioè dei concetti razionali puri, dalle 5 categorie o concetti intellettivi puri come conoscenze di natura, origine ed applicazione affatto diversa, è un elemento così importante per la costituzione d'una scienza la quale deve contenere il sistema di tutte queste conoscenze *a priori*, che senza una tale separazione [329] la metafisica è assolutamente impossibile o al 10 più è un tentativo disordinato e maldestro, senza conoscenza dei materiali che si trattano e della loro attitudine a questa od a quella applicazione, di mettere insieme un castello di carta. Se la critica della ragion pura non fosse anche riuscita ad altro che a metter bene in evidenza questa distinzione, essa avrebbe con ciò contri- 15 buito a chiarire il sistema dei nostri concetti ed a guidare la ricerca nel campo della metafisica assai più che tutti i vani sforzi di risolvere i problemi trascendenti della ragion pura, ai quali si è sobbarcata in ogni tempo la speculazione, senza pur sospettare che si trovava in un campo affatto diverso da quello dell'intelletto e 20 che i concetti dell'intelletto e della ragione, che essa metteva indistintamente in una sola fila, erano ben lungi dall'essere della stessa natura.

§ 42.

Tutte le conoscenze pure dell'intelletto hanno questo di proprio 25 che i relativi concetti possono venir dati e i relativi principî confermati nell'esperienza: per contro le conoscenze trascendenti della ragione sono tali, che nè le relative idee possono essere date nell'esperienza, nè i relativi principî possono venir da questa confermati o confutati; quindi l'errore che vi si può insinuare non può 30 essere scoperto altrimenti che dalla ragion pura medesima, il che però è sempre difficile, perchè questa ragione appunto diventa naturalmente, per via delle idee, dialettica e questa inevitabile il-

lusione non può venir contenuta nei suoi limiti da alcuna ricerca obbiettiva e dogmatica circa gli oggetti, ma solo da un'indagine subbiettiva sulla ragione stessa come sorgente delle idee.

§ 43.

5 Io ho sempre avuto soprattutto di mira nella " Critica „ non solo di distinguere accuratamente le varie specie di conoscenza, ma anche di derivare possibilmente tutti i concetti appartenenti a ciascuna di esse dalla loro sorgente comune, affinchè non soltanto dal conoscere la loro origine io fossi condotto a determinarne con 10 sicurezza l'uso, ma potessi anche godere dell'inapprezzabile vantaggio, nemmeno sospettato finora, di essere guidato *a priori*, cioè partendo da principii, alla completa enumerazione, classificazione e specificazione dei concetti. Senza di ciò [330] nella metafisica tutto si riduce ad una povera rapsodia, nella quale mai non si 15 sa se si possiede tutto quello che si deve possedere o se e dove manca qualche cosa. Certo di questo vantaggio può godere solo la filosofia pura: ma esso ne costituisce anche uno dei caratteri più essenziali.

Poichè io aveva trovato l'origine delle categorie nelle quattro 20 funzioni logiche, alle quali si riducono tutti i giudizi dell'intelletto, era del tutto naturale ch'io ricercassi l'origine delle idee nelle tre funzioni del raziocinio; perchè dal momento che ci sono dati questi concetti razionali puri (idee trascendentali), la loro origine non poteva venir ricercata altrove — a meno di volerli ritenere per 25 innati — che in quella medesima attività della ragione, la quale, in quanto concerne la pura forma, costituisce il momento logico dei raziocinî, in quanto si rappresenta i giudizi intellettivi come determinati *a priori* in riguardo a questa o quell'altra forma *a priori*, costituisce i concetti trascendentali della ragion pura.

30 La distinzione dei raziocinî secondo la forma dà necessariamente origine alla divisione loro in raziocinî categorici, ipotetici, disgiuntivi. I concetti della ragione fondati su questa triplice attività della ragione contengono quindi in primo luogo l'idea del soggetto assoluto (sostanziale), in secondo luogo l'idea della serie assoluta 35 delle condizioni, in terzo luogo la determinazione di tutti i concetti

nell'idea d'una totalità assoluta del possibile (1). La prima idea è psicologica, la seconda cosmologica, la terza teologica; e poichè tutte e tre dànno origine ad una dialettica, ma ciascuna in un modo suo, così ha avuto origine la tripartizione della Dialettica della ragion pura nella trattazione del Paralogismo, dell'Antinomia e dell'Ideale della ragion pura; la qual derivazione ci rende sicuri che tutte le pretese della ragion pura sono state qui fedelmente e completamente rappresentate, senza che alcuna ne manchi, dal momento che la facoltà stessa della ragione, dalla quale esse tutte traggono l'origine loro, è stata col nostro metodo completamente esaurita.

[331] § 44.

Degno di nota in questa trattazione è in generale ancora questo, che le idee della ragione non ci sono di alcuna utilità, come le categorie, per l'applicazione dell'intelletto alla costituzione dell'esperienza, anzi sono a questo riguardo assolutamente superflue, se pure non contrarie e repugnanti alle massime che reggono l'esplicazione razionale della natura; sebbene certo esse ci siano sotto un altro rispetto, che dobbiamo ancora specificare, necessarie. Che l'anima sia una sostanza semplice o no, ci è indifferente per l'esplicazione dei fenomeni psichici; perchè noi non possiamo per alcuna esperienza possibile fare del concetto di essere semplice un concetto sensibile, cioè rappresentabile e comprensibile *in concreto*; quindi esso ci è affatto inutile in riguardo ad ogni sperata conoscenza della causa dei fenomeni e non può servire in nessun modo come principio d'esplicazione di ciò che l'esperienza

(1) Nel giudizio disgiuntivo noi consideriamo distintamente tutte le possibilità in relazione ad un dato concetto. Il principio ontologico della determinazione universale d'una cosa in genere (di ogni cosa deve potersi predicare o l'uno o l'altro di tutti i possibili predicati opposti), che è anche il principio di tutti i giudizi disgiuntivi, pone come fondamento la totalità di tutte le possibilità, nella quale deve essere determinabile la possibilità di ogni cosa in genere. Questo serva di breve chiarimento alla nostra proposizione che l'atto della ragione nei raziocinii disgiuntivi è, rispetto alla forma, una cosa sola con quello per cui essa genera l'idea di una totalità di ogni realtà, che contiene in sè ciò che vi è di positivo in tutti i predicati opposti.

interna o l'esterna ci presenta. Così pure le idee cosmologiche di un principio del mondo o d'una eternità del mondo (*a parte ante*) non ci possono in alcun modo servire a derivare da esse una spiegazione d'un fenomeno qualunque del mondo. Infine noi dobbiamo, 5 secondo una giusta massima della filosofia naturale, astenerci da ogni esplicazione del corso delle cose che venga tratta dalla volontà d'un essere supremo, perchè questo non è più filosofia naturale, ma una confessione che siamo giunti ai limiti del nostro sapere. Queste idee hanno pertanto una destinazione ed un'appli- 10 cazione affatto diversa dalle categorie, per virtù delle quali e dei principî su di esse fondati è primamente resa possibile l'esperienza stessa. Tuttavia, se ogni intento nostro non fosse ad altro rivolto che alla semplice conoscenza naturale così come ci può esser data nell'esperienza, tutta questa nostra faticosa Analitica dell'in- 15 telletto sarebbe anch'essa del tutto inutile: perchè la ragione compie l'opera sua così nella matematica come nella fisica sicuramente e dirittamente anche senza tutta questa sottile deduzione: quindi la nostra critica dell'intelletto deve avere con le idee della ragion pura comune un fine che è posto al di là del- 20 l'uso empirico dell'intelletto. Ma non abbiamo noi detto sopra che ogni uso trascendente dell'intelletto è impossibile, senza oggetto e senza significato? Vi deve quindi pur essere tra la natura dell'intelletto e quella della ragione un qualche accordo: la ragione deve contribuire alla perfezione dell'intelletto e non venire soltanto a 25 confonderlo.

La soluzione di questa difficoltà è la seguente: la ragione pura non mira con le sue idee ad oggetti particolari che trascendono il campo [332] dell'esperienza, ma esprime solo l'esigenza della totalità in rispetto all'uso dell'intelletto nella concatenazione com- 30 plessiva dell'esperienza. Ma questa totalità può essere solo una totalità di principî, non di intuizioni e di oggetti. Tuttavia, per rappresentarci in modo determinato questa totalità, la ragione se la pensa come la conoscenza d'un oggetto la cui conoscenza è perfettamente determinata in rapporto a quelle regole; il quale og- 35 getto è però solo un'idea, che serve ad avvicinare più che sia possibile la conoscenza intellettiva a quella totalità perfetta che l'idea esprime.

§ 45.

Osservazione preliminare alla Dialettica della ragion pura.

Noi abbiamo mostrato sopra, ai §§ 33, 34, che la purezza delle categorie da ogni mescolanza di elementi sensibili concorre a traviare la ragione e la induce ad estendere le applicazioni sue, al di là di ogni esperienza, alle cose in sè, sebbene le categorie, non trovando per sè alcuna intuizione che dia loro un valore ed un senso *in concreto*, come pure funzioni logiche, possono bensì rappresentare una cosa genericamente, ma non possono da sè sole dare alcun concetto determinato d'una qualsiasi cosa. Questi oggetti iperbolici sono quelli che vengono detti *noumena* od esseri intelligibili puri (meglio esseri di ragione), come p. es. una *sostanza*, ma che è pensata come *non persistente nel tempo*, una *causa*, ma che *non ha agito nel tempo*, ecc.; essi vengono rivestiti di predicati, che dovrebbero servire solo a rendere possibile la connessione regolare dell'esperienza e nel medesimo tempo si toglie loro tutte le condizioni dell'intuizione, sotto cui solo è possibile l'esperienza; per il che quei concetti perdono alla lor volta ogni significato.

Non vi sarebbe però pericolo che l'intelletto si inducesse da sè, senz'esservi costretto da leggi estranee, a spaziare così capricciosamente al di là dei suoi confini nel regno dei puri esseri di ragione. Ma quando la ragione, che non può mai essere soddisfatta da alcun uso empirico delle leggi intellettive, perchè sempre ancora condizionato, esige il completamento di questa catena di condizioni, l'intelletto viene allora tratto fuori dal suo campo o per rappresentarsi degli oggetti di esperienza in una serie così remota che nessuna esperienza più può giungervi [333], o meglio (a compire la serie) per cercare affatto fuori di essa degli oggetti noumenici, ai quali esso possa riattaccare la detta catena, e potere così, indipendente alfine da tutte le condizioni empiriche, dare alla concatenazione di queste l'aspetto d'una totalità perfetta. Questi oggetti sono le idee trascendentali che, per quanto siano destinate, secondo il vero, ma occulto fine che la natura ha assegnato alla nostra ragione, non ad introdurre dei concetti trascendenti,

ma a concorrere all'illimitato ampliamento delle applicazioni empiriche, tuttavia per un'inevitabile illusione attraggono l'intelletto verso la sua applicazione trascendente, la quale, sebbene illusoria, non può essere tenuta in freno dal semplice proposito di rimanere
5 entro i limiti dell'esperienza, ma può esserlo, con molta fatica, solo per mezzo d'un ammaestramento critico.

§ 46.

Idee psicologiche (*Critica*, p. 341 ss.).

Già da lungo tempo è stato osservato che in tutte le sostanze
10 il vero e proprio soggetto, ciò che rimane, tolti gli accidenti (come predicato), quindi il vero elemento sostanziale, ci è ignoto, e sopra questa limitazione del conoscere nostro si sono sparsi molti lamenti. A questo riguardo bisogna tuttavia notare che non si dovrebbe muovere lamento perchè l'intelletto nostro non conosce,
15 cioè non può da sè determinare l'elemento sostanziale delle cose, ma ben piuttosto perchè esso aspira a conoscere questo elemento, che è una pura idea, così determinatamente come un oggetto dato. La ragione pura esige che noi ad ogni predicato di una cosa dobbiamo cercare il relativo soggetto, e questo, perchè alla sua volta
20 è necessariamente di nuovo solo predicato, il suo soggetto e così all'infinito (o almeno fin dove il pensiero arriva). Ma di qui segue che nessuno dei soggetti, ai quali possiamo arrivare, può essere tenuto come un soggetto ultimo e che l'elemento sostanziale vero non potrà mai essere afferrato dal nostro intelletto, per quanto
25 profondamente esso penetri, anche se riuscisse a scoprire tutto ciò che vi è di secreto nella natura; perchè la natura specifica del nostro intelletto consiste appunto nel pensare tutto discursivamente, cioè per concetti, quindi per puri predicati, ai quali mancherà pur sempre il soggetto assoluto. Quindi tutte le proprietà
30 reali, per le quali noi conosciamo i corpi, sono sempre puri accidenti; anche [334] l'impenetrabilità, che dobbiamo sempre rappresentarci come l'azione d'una forza, per la quale ci manca il soggetto.

Ora sembra che noi abbiamo nella coscienza di noi stessi, nel
35 soggetto pensante, questo elemento sostanziale, datoci per un'in-

tuizione immediata; perchè tutti i predicati del senso interno si riferiscono all'io come soggetto e questo non può più ulteriormente essere pensato come predicato d'un altro soggetto. Sembra quindi che qui la totalità nel riferimento dei concetti dati, come predicati, ad un soggetto, non sia solo un'idea, ma che l'oggetto corrispondente, cioè il soggetto assoluto, ci sia dato nell'esperienza. Ma questa è un'illusione. Perchè l'io non è un concetto (1), ma solo il nome che designa l'oggetto del senso interno in quanto noi non possiamo più conoscerlo per via di alcun predicato; quindi non può più essere predicato d'un'altra cosa, ma non è d'altra parte nemmeno un concetto determinato d'un soggetto assoluto; esso esprime solo, come in tutti gli altri casi, il rapporto dei fenomeni interni all'ignoto soggetto degli stessi. Tuttavia quest'idea (la quale certo serve, come principio regolativo, ad eliminare radicalmente tutte le esplicazioni materialistiche dei fenomeni interni dell'anima nostra) dà origine, per un'illusione del tutto naturale, ad un'argomentazione molto speciosa, che da questa pretesa conoscenza dell'elemento sostanziale del nostro essere pensante conclude in rapporto alla sua natura, in quanto la conoscenza di questa è assolutamente al di là dell'esperienza nel suo complesso.

§ 47.

Si chiami pure ora questo io pensante (l'anima), come l'ultimo soggetto del pensiero, che non può più essere ulteriormente rappresentato come predicato d'un'altra cosa, col nome di sostanza; questo concetto rimarrebbe tuttavia vuoto ed inconcludente, se non si potesse dimostrare che ad esso appartiene il carattere della persistenza, come ciò che solo rende fecondo nell'esperienza il concetto di sostanza.

---

(1) Se la rappresentazione dell'appercezione, l'io, fosse un concetto, per mezzo del quale si pensasse un qualche cosa, esso potrebbe venir usato anche come predicato di altre cose o conterrebbe in sè simili predicati. Ora esso non è niente più che un senso di esistere senza il minimo concetto ed è semplice rappresentazione di ciò con cui ogni pensiero deve essere messo in rapporto (*relatione accidentis*).

[335] Ma la persistenza non può mai essere derivata dal concetto d'una sostanza come cosa in sè, bensì solo venir dimostrata come necessaria alla validità dell'esperienza. Questo è stato sufficientemente messo in evidenza nel trattare della prima Analogia 5 dell'esperienza (*Critica*, p. 182); e se alcuno non vuole stare a questa prova, faccia da sè il tentativo e veda se gli riesce di provare, parlando del concetto di un soggetto, che non è più il predicato di alcun'altra cosa, che la sua esistenza è qualche cosa di assolutamente persistente e che non può nascere nè perire, nè 10 per virtù propria, nè per alcun'altra causa naturale. Simili proposizioni sintetiche *a priori* non possono mai venir provate in se stesse, ma sempre solo in rapporto alle cose come oggetti d'una esperienza possibile.

§ 48.

15 Quando pertanto dal concetto dell'anima come sostanza si vuole concludere alla persistenza della stessa, questo può farsi solo in vista d'una possibile esperienza, ma non può valere dell'anima come d'una cosa in sè ed al di là di ogni possibile esperienza. Ora la condizione di ogni nostra possibile esperienza è la vita; 20 quindi si può concludere solo alla persistenza dell'anima durante la vita, perchè la morte dell'uomo è la fine di ogni esperienza intorno all'anima come oggetto di esperienza, fino a quando non sia dimostrato il contrario, ciò che è appunto in questione. Quindi si può dimostrare soltanto la persistenza dell'anima durante la 25 vita dell'uomo (dimostrazione della quale si farà senza), ma non dopo la morte (ciò che veramente importa), ed invero per la ragione generale che il concetto di sostanza deve essere considerato come necessariamente connesso col concetto di persistenza solo in virtù d'un principio dell'esperienza possibile ed in vista della co- 30 stituzione di quest'ultima (1).

---

(1) È in verità molto strano che i metafisici sian sempre passati via così tranquillamente sul principio della persistenza delle sostanze, senza tentarne mai una prova; senza dubbio perchè appena cominciavano a trattare del concetto di sostanza, si vedevano abbandonati da ogni mezzo di prova. Il senso

[336] § 49.

Che qualche cosa di reale corrisponda anzi debba corrispondere fuori di noi alle nostre rappresentazioni esterne può essere dimostrato egualmente non in rapporto alle cose in sè, ma in vista dell'esperienza. Il che è come dire che ciò che si può dimostrare è l'esistenza empirica, l'esistenza d'una realtà fenomenica nello spazio fuori di noi: con oggetti altri da quelli che appartengono ad una esperienza possibile noi non abbiamo nulla da fare appunto perchè essi non ci possono essere dati in nessun'esperienza e quindi per noi non sono nulla. Empiricamente fuori di me esiste quello che viene intuito nello spazio: e poichè questo, insieme a tutti i fenomeni che esso contiene, fa parte delle rappresentazioni, il cui collegamento secondo le leggi dell'esperienza ne prova l'obbiettiva realtà, allo stesso modo che il collegamento dei fenomeni del senso interno prova la realtà dell'anima mia (come oggetto del senso interno), così io per mezzo dell'esperienza esterna sono altrettanto certo della realtà dei corpi come fenomeni esterni nello spazio quanto per mezzo dell'esperienza interna lo sono dell'esistenza

---

comune, il quale ben comprendeva che senza questo presupposto non è possibile alcun collegamento delle percezioni in un'esperienza, supplì a questa mancanza con un postulato: poichè dall'esperienza stessa non poteva in nessun modo derivare questo principio, sia perchè essa non può seguire tanto le sostanze in tutte le loro trasformazioni e dissoluzioni da poter ritrovare la materia sempre intatta, sia perchè il detto principio implica una necessità, che è sempre la caratteristica d'un principio *a priori*. Ora i metafisici applicarono fiduciosamente questo principio al concetto dell'anima pensata come sostanza e conclusero ad una necessaria persistenza della stessa dopo la morte dell'uomo (sopratutto in quanto la semplicità di questa sostanza, che veniva argomentata dalla indivisibilità della coscienza, la assicurava contro la fine per dissoluzione). Se avessero trovato la sorgente vera di questo principio — ciò che esigeva ricerche molto più profonde di quello che essi avessero in animo d'intraprendere —, avrebbero veduto che quella legge della persistenza delle sostanze ha luogo soltanto in vista della costituzione dell'esperienza e si applica solo alle cose in quanto debbono essere conosciute e collegate con altre nell'esperienza; e che quindi non può valere delle stesse anche indipendentemente da ogni possibile esperienza e così nemmeno dell'anima dopo la morte.

della mia anima nel tempo; la quale anima certamente è conosciuta da me solo come oggetto del senso interno per mezzo dei fenomeni che costituiscono gli stati interni, mentre l'essenza sua in se stessa, che sta a fondamento di questi fenomeni, mi resta ignota. L'idealismo cartesiano riflette quindi solo la distinzione dell'esperienza esterna dal sogno [337] e della regolarità, che è criterio di verità per la prima, dal disordine e dal carattere illusorio del secondo. Esso presuppone in entrambi lo spazio e il tempo come condizioni dell'esistenza degli oggetti e chiede solo se nello spazio si trovino realmente quegli oggetti dei sensi esterni che noi vi poniamo nello stato di veglia come realmente esiste nel tempo l'oggetto del senso interno, l'anima; ossia chiede soltanto se l'esperienza si possa per sicuri criterii distinguere dall'illusione. Ora questo dubbio si può facilmente levare e noi lo leviamo effettivamente sempre nella vita quotidiana in quanto esaminiamo il collegamento dei fenomeni secondo le leggi generali dell'esperienza nell'uno e nell'altro caso e non possiamo più dubitare, quando la rappresentazione delle cose esterne armonizza con esse perfettamente, che esse non costituiscano una verace esperienza. L'idealismo materiale, finchè si considerano i fenomeni come fenomeni solo in rapporto al loro collegamento nell'esperienza, si può quindi confutare molto facilmente ed è un'esperienza altrettanto sicura l'esistenza dei corpi fuori di noi (nello spazio) quanto la mia stessa esistenza (nel tempo) secondo la rappresentazione del senso interno: perchè il concetto " fuori di noi " significa solo l'esistenza nello spazio. Ma poichè nella proposizione " io sono " la parola " io " non significa solo l'oggetto dell'intuizione interna (nel tempo), ma anche il soggetto della coscienza, come la parola " corpo " significa non solo l'oggetto dell'intuizione esterna, ma anche la cosa in sè che sta a fondamento di tale parvenza: così la questione se i corpi (come fenomeni del senso esterno) esistano fuori del mio pensiero come corpi, può essere negata senza esitazione; il che non accade diversamente del resto con l'altra questione se io stesso come fenomeno del senso interno (l'anima della psicologia empirica) esista nel tempo anche fuori della facoltà rappresentativa, chè anche questa deve essere parimenti negata. Tutto è in tal modo, quando le parole e le questioni siano bene specificate, ben certo e preciso. L'idealismo formale (detto da me altre volte trascendentale) toglie

realmente l'idealismo materiale o c a r t e s i a n o. Perchè se lo spazio non è che una forma della mia sensibilità, esso è come rappresentazione in me altrettanto reale quanto io stesso e la questione è solo di decidere circa la realtà empirica dei fenomeni in esso contenuti. E se esso non lo è, ma e lo spazio e i fenomeni in esso compresi sono qualche cosa di esistente fuori di noi, allora nessun criterio dell'esperienza ci potrà dimostrare la realtà al di là della nostra percezione, di questi oggetti esteriori a noi.

Idealismo materiale o cartesiano

[338] § 50.

II. — **Idee cosmologiche** (*Critica*, p. 405 ss.).

Questo prodotto della ragion pura nel suo uso trascendente è la più mirabile tra le sue manifestazioni: e fra tutte è quella che più vigorosamente concorre a destare la filosofia dal suo sonno dogmatico ed a determinarla a quella grave intrapresa che è la critica della ragione.

Io chiamo questa idea col nome di " cosmologica „ per il fatto che essa toglie il suo oggetto sempre solo nel mondo sensibile, e non assume concetti che non abbiano corrispondenza in un oggetto sensibile; e perciò è sotto questo rispetto immanente e non trascendente, quindi non è ancora, fin qui almeno, una vera idea: laddove il pensare l'anima come una sostanza semplice è già tanto quanto pensare un oggetto (l'essere semplice), che non può essere dato nella rappresentazione sensibile. Tuttavia l'idea cosmologica estende il collegamento del condizionato alla sua condizione (sia esso matematico o dinamico) tanto che l'esperienza non può mai tenervi dietro e quindi è sempre, sotto questo rispetto, una vera idea, il cui oggetto non può mai essere adeguatamente dato in nessuna esperienza.

§ 51.

Cominciamo per notare come qui si riveli in modo chiaro ed innegabile il vantaggio di avere sistematicamente dedotta la ta-

vola delle categorie: tanto che se anche non ve ne fossero altre prove, questa sola basterebbe a mostrare quanto essa sia indispensabile nel sistema della ragion pura. Di queste idee trascendenti ve ne sono quattro, nè più nè meno quante le classi delle categorie: ed in ciascuna di esse la rispettiva idea non fa che postulare l'assoluta totalità delle condizioni a cui si può risalire da un dato condizionato. Ed in corrispondenza a queste quattro idee cosmologiche vi sono precisamente quattro specie di affermazioni della ragion pura, le quali rivelano da sè il loro carattere dialettico in ciò che a ciascuna di esse se ne contrappone, secondo principî egualmente plausibili della ragion pura, un'altra ad essa contraddittoria: contraddizione che nessuna sottigliezza metafisica può togliere e che costringe il filosofo a rivolgere il suo esame alle sorgenti prime della ragion pura [339]. Quest'antinomia, che non è capricciosamente inventata, ma è fondata sulla natura stessa della ragione umana e perciò è inevitabile e non potrà mai essere tolta, contiene le quattro seguenti tesi con le loro antitesi.

1.

Tesi.

Il mondo ha un principio (un limite) secondo il tempo e secondo lo spazio.

Antitesi.

Il mondo è infinito secondo il tempo e secondo lo spazio.

2.

Tesi.

Tutto nel mondo è composto di elementi semplici.

Antitesi.

Non vi è nulla di semplice, tutto è composto.

3.

Tesi.

Vi è nel mondo cause agenti secondo libertà.

Antitesi.

Non vi è libertà, tutto è natura.

4.

Tesi.

Nella serie delle cause mondane vi è un essere necessario.

Antitesi.

Nella detta serie non vi è nulla di necessario, tutto è accidentale.

§ 52, *a*.

Qui ci incontriamo nel più strano caso della ragione umana, che non ha esempio in nessun'altra applicazione della stessa. Quando noi, come accade nel pensiero comune, pensiamo i fenomeni del mondo sensibile come cose in sè, quando noi poniamo i principî del loro collegamento come principî valevoli non per l'esperienza sola, ma universalmente per le cose in sè, come [340] fa il pensiero comunemente, anzi inevitabilmente senza la nostra critica, vediamo allora erompere una contraddizione prima non sospettata; la quale non può mai venir eliminata per le solite vie dommatiche, perchè tanto la tesi quanto l'antitesi possono venire dimostrate con prove chiare, evidenti, irrefutabili — della validità di queste prove son pronto a rispondere —, onde la ragione viene a travarsi in dissenso con sè medesima: uno stato che rallegra il filosofo scettico, ma che dà seriamente a pensare al filosofo critico.

§ 52, *b*.

Nella metafisica è possibile mettere innanzi le affermazioni più cervellotiche senza temere mai di essere convinto di falso. Perchè basta che noi non ci mettiamo in contraddizione con noi stessi, 5 ciò che è perfettamente possibile realizzare in un sistema di proposizioni sintetiche, siano pure arbitrariamente inventate; se i concetti, che noi colleghiamo, sono semplici idee, che non possono venir date (con tutto il loro contenuto) nell'esperienza, non vi è pericolo che noi possiamo mai venir confutati dall'esperienza. Come 10 potremmo noi infatti decidere con l'esperienza se il mondo sia dall'eternità od abbia avuto un principio? Se la materia sia divisibile all'infinito o consista di parti semplici? Concetti di tal genere non possono venir dati da alcuna esperienza, anche dalla più comprensiva; la falsità della tesi affermativa o della negativa non 15 può quindi aver in essa la sua pietra di paragone.

In un solo caso potrebbe la ragione contro la volontà sua mettere in luce la sua secreta dialettica, che essa dà per sapere dogmatico: e sarebbe quando fondasse una sua affermazione sopra un principio universalmente riconosciuto e poi da un altro prin- 20 cipio egualmente legittimo deducesse, con la più rigorosa correttezza di ragionamento, una tesi direttamente opposta. Ora questo è appunto il caso presente. Noi abbiamo quattro idee, prodotti naturali della ragione, dalle quali derivano quattro proposizioni da una parte, quattro proposizioni opposte dall'altra, tutte dedotte con 25 logico rigore da principî universalmente ammessi: così viene in luce quell'illusione dialettica della ragion pura, in rapporto all'uso dei detti principî, che rimarrebbe altrimenti in eterno nascosta.

Qui abbiamo pertanto un saggio decisivo che deve necessariamente mettere in luce un elemento di falsità celato nelle presup- 30 posizioni [341] della ragione (1). Due proposizioni contraddittorie

(1) Io desidero quindi che il lettore critico si occupi sopratutto di questa antinomia, perchè la natura stessa sembra averla stabilita per sconcertare la ragione nelle sue temerarie pretese e costringerla all'esame di se stessa. Io mi obbligo a garantire ogni prova che ho dato sia della tesi, sia dell'antitesi e così a mostrare la certezza dell'inevitabile antinomia della ragione. Una

possono essere entrambe false in un solo caso; e cioè quando il concetto su cui si fondano sia esso stesso contraddittorio: le due proposizioni, p. es., " un circolo quadrato è rotondo „ e " un circolo quadrato non è rotondo „ sono appunto in questo caso. Chè, per quel che riguarda la prima, è falso che il detto circolo sia rotondo, poichè è quadrato; ma è anche falso che non sia rotondo, che sia una figura angolare, perchè è un circolo. La caratteristica logica dell'impossibilità logica di un concetto risiede precisamente in ciò che, per la posizione sua, si avrebbero due proposizioni contraddittorie entrambe false; onde, poichè non è possibile tra di esse un terzo intermedio, il concetto dimostra di non avere in realtà un contenuto pensabile.

§ 52, *c*.

Le due prime antinomie, che io dico matematiche, perchè risultano dall'addizione o divisione dell'omogeneo, hanno infatti un simile concetto contraddittorio a fondamento; donde si spiega come accada che in entrambe tanto la tesi quanto l'antitesi siano false.

Quando io parlo di oggetti nel tempo e nello spazio, non parlo delle cose in sè, perchè io di queste non so nulla, ma delle cose fenomeniche, vale a dire dell'esperienza, che è un modo particolare di conoscere gli oggetti, il solo che sia dato all'uomo. Di ciò che io penso nello spazio o nel tempo non posso pertanto dire che esista in sè nello spazio o nel tempo anche senza questo mio pensiero, perchè allora mi contraddirei; il tempo e lo spazio con tutti i fenomeni in essi compresi non sono infatti qualche cosa di esistente in sè, indipendentemente dalla mia [342] rappresentazione e sarebbe un'evidente contraddizione il dire che una pura modalità della rappresentazione esista anche indipendentemente dalla rappresentazione. Gli oggetti dei sensi esistono dunque solo

volta che il lettore sia tratto da questo strano fenomeno a risalire all'esame delle presupposizioni che vi stanno a fondamento, egli si sentirà costretto a ricercare con me più profondamente i primi fondamenti di ogni conoscenza della ragion pura.

nell'esperienza; l'accordare ad essi un'esistenza propria, indipendente, fuori o prima dell'esperienza, è come pensare che l'esperienza possa essere reale anche senza o prima dell'esperienza.

Ora quando io mi pongo la questione della grandezza del mondo 5 nel tempo o nello spazio, non vi è in me nessun concetto che mi autorizzi ad affermare che esso sia finito piuttosto che infinito. Nessuna delle due ipotesi può essere verificata nell'esperienza, poichè nè dello spazio infinito o d'un passato infinito, nè d'una limitazione del mondo da parte d'uno spazio vuoto o d'un pas- 10 sato vuoto è possibile esperienza alcuna: queste sono idee. Quindi la grandezza del mondo, sia essa determinata nell'uno o nell'altro senso, dovrebbe essere qualche cosa di esistente in sè, indipendentemente da ogni esperienza. Ma questo contraddice al concetto di un mondo sensibile, che è solo un complesso di fenomeni, la 15 cui esistenza e il cui collegamento hanno luogo soltanto nella rappresentazione, cioè nell'esperienza; poichè esso non è la cosa in sè, ma semplicemente un modo di rappresentarsi la cosa in sè. Di qui segue che, essendo il concetto d'un mondo sensibile per sè esistente contraddittorio in sè stesso, la soluzione del problema 20 della sua grandezza sarà sempre falsa, venga essa tentata in senso affermativo o negativo.

Lo stesso si dica della seconda antinomia che concerne la divisibilità delle cose fenomeniche. Perchè queste sono pure rappresentazioni e le parti esistono solo nella rappresentazione delle parti 25 stesse, nella divisione effettiva, cioè in un'esperienza possibile nella quale esse siano date; onde la divisione giunge solo fin dove giunge l'esperienza. Assumere che un fenomeno, p. es., un corpo, consti già per sè, anteriormente ad ogni esperienza, di parti, mentre a queste può giungere solo una possibile esperienza, è tanto come 30 attribuire ad un puro fenomeno che può esistere solo nell'esperienza un'esistenza propria, anteriore all'esperienza; o come dire che esistono delle semplici rappresentazioni prima che sorgano nella nostra facoltà rappresentativa; ciò che contraddice a sè e perciò anche ad ogni soluzione del male posto problema, sia che 35 con esse si affermi che i corpi risultano in sè da un numero infinito di parti o da un numero finito di parti semplici.

[343] § 53.

Nella prima classe delle antinomie (le antinomie matematiche) la falsità del presupposto consisteva in ciò che veniva rappresentato come conciliabile in un concetto un contenuto contraddittorio (e cioè un fenomeno come cosa in sè). Nella seconda classe delle antinomie (le antinomie dinamiche) la falsità consiste nel porre come contraddittorio ciò che invece è conciliabile; quindi, mentre nel primo caso entrambe le affermazioni opposte erano false, qui invece le due affermazioni, che per puro errore erano state considerate come opposte, possono essere entrambe vere.

Il collegamento matematico presuppone invero l'omogeneità degli elementi collegati (nel concetto della grandezza), il collegamento dinamico non lo esige. Se si tratta della grandezza dell'esteso, tutte le parti debbono essere omogenee fra di sè e col tutto; invece nel collegamento della causa e dell'effetto può riscontrarsi l'omogeneità, ma non è necessario che ciò avvenga: almeno, il concetto della causalità (il quale consiste nel derivare da qualche cosa qualche cosa di affatto distinto da esso) non lo esige.

Finchè gli oggetti del mondo sensibile vengono presi per cose in sè e le sopra addotte leggi naturali per leggi delle cose in sè, la contraddizione è inevitabile. Così pure, fino a che il soggetto della libertà è rappresentato come puro fenomeno accanto agli altri oggetti, la contraddizione è egualmente inevitabile: perchè allora si affermerebbe e si negherebbe la stessa cosa dello stesso oggetto e nello stesso rapporto. Ma se la necessità naturale è riferita solo ai fenomeni e la libertà solo alle cose in sè, non vi è alcuna contraddizione nel porre o nel concedere ad un tempo ambo le forme di causalità, per quanto difficile od impossibile possa essere il comprendere la natura della causalità libera.

Nel fenomeno ogni effetto è un evento, qualche cosa che avviene nel tempo: ad esso deve, secondo la legge universale di natura, antecedere una determinazione dell'attività causale della sua causa, ossia uno stato della stessa, al quale esso succede secondo una legge costante. Ma questa determinazione della causa alla produzione è pur essa *qualche cosa che avviene, un evento*; la causa deve aver *cominciato ad agire*; perchè altrimenti

non si potrebbe pensare come essa costituisca con l'effetto una successione [344] nel tempo. L'effetto esisterebbe in tal caso dall'eternità, come l'attività della causa. Quindi nella realtà fenomenica la determinazione della causa ad agire deve aver
5 avuto un inizio e perciò essere, al pari del suo effetto, un evento, che deve alla sua volta avere una causa e così via; la necessità naturale è quindi la legge alla quale obbediscono le cause agenti. Se deve invece ammettersi la libertà come proprietà di certe cause dei fenomeni, essa deve, in rapporto ai fenomeni come eventi,
10 essere la facoltà di iniziare da sè (*sponte*) la serie dei proprî effetti, senza cioè che l'attività della causa debba avere un inizio e senza che essa abbisogni d'un'altra causa che determini questo iniziamento. Ma allora la causa non deve, in riguardo alla sua causalità, essere nei suoi stati sottomessa a determinazioni di
15 tempo, non deve essere un fenomeno, deve essere una cosa in sè e soltanto i suoi effetti sono a ritenersi come fenomeni (1). Se è possibile pensare (senza contraddizione) una tale influenza degli esseri intelligibili sui fenomeni, tutti i collegamenti causali del mondo sensibile conservano la loro necessità, senza che perciò si
20 debba negare l'esistenza di cause libere, che, pur essendo a fondamento dei fenomeni, non sono esse stesse fenomeni. La necessità naturale e la libertà possono quindi venir attribuite senza contraddizione alla stessa cosa, ma sotto un diverso aspetto, la

(1) L'idea della libertà ha luogo soltanto nel rapporto dell'intelligibile come causa col fenomeno come effetto. Quindi non possiamo attribuire libertà alla materia in riguardo all'attività sua incessante con la quale essa riempie il suo spazio, sebbene quest'attività muova da un principio interiore. Tanto meno possiamo trovare un concetto di libertà che si convenga ai puri esseri intelligibili, per esempio a Dio, in quanto la sua azione è immanente. Poichè l'azione sua, sebbene indipendente da cause determinanti esterne, è tuttavia determinata nella sua eterna ragione, cioè nella *natura* divina. Solo quando per un'azione deve iniziarsi qualche cosa, quindi deve ritrovarsi l'effetto nella serie del tempo e così nel mondo sensibile (p. es. l'inizio del mondo), si leva la questione se la causalità della causa abbia dovuto anch'essa cominciare, o se la causa possa originare un effetto senza che la sua causalità abbia un inizio. Nel primo caso il concetto della causalità è un concetto di necessità naturale, nel secondo di libertà. Di qui può vedere il lettore che io col definire la libertà come la facoltà di iniziare da sè un evento, ho colpito precisamente quel concetto che è il problema dalla metafisica.

prima alla cosa come fenomeno, la seconda alla cosa come cosa in sè.

Noi abbiamo in noi una facoltà la quale non sta soltanto in rapporto coi moventi subbiettivi che costituiscono le cause naturali dei suoi atti [365] — sotto il qual rispetto essa è la facoltà d'un essere fenomenico —, ma anche con moventi obbiettivi, che sono semplici idee: tale determinazione si esprime nel *dovere*. Questa facoltà è la *ragione*; un essere (l'uomo), considerato come soggetto della ragione in quanto obbiettivamente determinabile, non può essere considerato come un essere fenomenico; tale proprietà è la proprietà d'una cosa in sè e la possibilità sua, come cioè il *dovere*, che pure è qualche cosa di non ancora avvenuto, ne determini l'attività e possa essere la causa di atti, il cui effetto si traduce in fenomeni del mondo sensibile, rimane per noi incomprensibile. La causalità della ragione, in riguardo agli effetti prodotti nel mondo sensibile, quando tale causalità si considera come determinata da *moventi obbiettivi*, ossia da idee, è libertà. Perchè la sua azione non dipende allora da moventi subbiettivi, quindi nemmeno da condizioni di tempo, quindi nemmeno dalla legge naturale che serve a dare a queste ultime una determinazione; i moventi obbiettivi della ragione determinano le azioni secondo una norma generale, secondo principî, senza influenza delle circostanze di tempo o di luogo.

Il caso che io qui adduco vale solo a chiarire, come esempio, e non appartiene necessariamente alla presente questione, la quale deve essere decisa per una pura deduzione concettuale, senza riguardo alle proprietà degli esseri, che noi troviamo nella realtà.

Io posso pertanto dire senza contraddizione: tutte le azioni degli esseri razionali, in quanto esse sono fenomeni (ossia appartengono ad una possibile esperienza) obbediscono alla necessità naturale: ma le stesse azioni, considerate unicamente in riguardo al soggetto razionale ed alla sua facoltà di agire secondo la pura ragione, sono libere. Perchè che cosa è che costituisce la necessità naturale? Semplicemente questo, che ogni evento nel mondo sensibile è determinato secondo leggi costanti, vale a dire è riferito ad un altro fenomeno come alla sua causa; ma ciò non tocca in alcun modo la cosa in sè che sta a fondamento del detto evento, nè la sua causalità. Ora io dico: *la legge naturale resta*, sia che il soggetto razionale causi dei mutamenti nel mondo sen-

sibile, determinato dalla pura ragione ed agisca così come causa libera, sia che ciò non avvenga. Perchè, se ciò avviene, l'azione si produce secondo massime, il cui effetto nel mondo fenomenico sarà sempre conforme a leggi costanti; se [346] non avviene, ossia
5 se l'azione non è conforme ai principî della ragione, essa è soggetta alle leggi empiriche del senso e così in ambo i casi gli effetti vengono concatenati secondo leggi costanti; ora noi non possiamo esigere di più per la necessità naturale, anzi questo è tutto ciò che noi di essa sappiamo. Ma nel primo caso la ragione è la
10 causa di queste leggi naturali ed è quindi libera, nel secondo gli effetti avvengono secondo le pure leggi naturali del senso, perchè la ragione non esercita su di essi alcuna influenza: non perciò tuttavia la ragione viene determinata dal senso (ciò che è impossibile) ed è quindi anche in questo caso libera. La libertà non
15 turba quindi la legge di natura nei fenomeni, come alla sua volta questa non nuoce in alcun modo alla libertà dell'uso pratico della ragione, che ha i moventi delle sue determinazioni nell'ordine delle cose in sè.

A questo modo viene salvata la libertà pratica, cioè la facoltà
20 della ragione di agire determinata da moventi obbiettivi, senza che ciò offenda menomamente la legge della causalità naturale in rapporto agli effetti sensibili di questa attività. E questo servirà anche a chiarire ciò che dovevamo dire in riguardo alla libertà trascendentale ed alla sua conciliazione con la necessità naturale
25 (nello stesso soggetto, ma non dal medesimo punto di vista). Chè, per venir ora alla libertà trascendentale, ogni inizio dell'attività d'un essere, determinato da moventi obbiettivi, è sempre, in riguardo a questi moventi, un primo iniziamento, per quanto la stessa azione nell'ordine dei fenomeni sia solo un inizio subor-
30 dinato, al quale ha dovuto antecedere un dato stato della causa, il quale è poi determinato alla sua volta da un altro antecedente; cosicchè è possibile pensare (senza cadere in contraddizione con le leggi naturali) negli esseri razionali o negli esseri in genere, in quanto la loro attività causale è determinata nel-
35 l'ordine delle cose in sè, una facoltà di iniziare da sè una serie di stati. Poichè il rapporto dell'azione con i moventi obbiettivi della ragione non è un rapporto di tempo; qui ciò che determina l'attività della causa, non precede nel tempo l'azione, non essendo tali moventi obbiettivi costituiti da un'azione degli oggetti sul

senso, da cause dell'ordine fenomenico, bensì dall'azione di cause appartenenti alle cose in sè, le quali non cadono sotto i rapporti di tempo. Così l'azione può venir considerata, in riguardo alla causalità della ragione, come un primo iniziamento, e tuttavia nel medesimo tempo [347], in riguardo alla serie dei fenomeni, come un inizio subordinato ed essere detta, senza contraddizione, libera nel primo senso, causalmente determinata nel secondo. 5

Circa la quarta antinomia, essa è tolta in modo analogo a quello che ci ha servito ad appianare il dissidio della ragione nella terza. Perchè quando si distingua la causa nel fenomeno dalla causa dei fenomeni, in quanto questa può venir pensata come cosa in sè, possono ben sussistere insieme ambo le proposizioni, che non vi sia in nessuna parte una causa del mondo sensibile (causa secondo le leggi della causalità empirica), la cui esistenza sia assolutamente necessaria e d'altra parte che questo mondo sia tuttavia collegato con un essere necessario come con la sua causa (causa in un altro senso e secondo un'altra legge); l'inconciliabilità di queste due proposizioni riposa soltanto sull'errore di estendere ciò che vale dei semplici fenomeni alle cose in sè e di confondere in genere gli uni e le altre in un unico concetto. 10 15 20

§ 54.

Con questo si chiude l'esposizione e la risoluzione completa di quell'antinomia, nella quale la ragione si avvolge quando applica i suoi principî al mondo sensibile. Anche la sola esposizione costituirebbe già per sè un merito considerevole rispetto alla conoscenza della ragione umana, quando pure la risoluzione di questa contraddizione non dovesse totalmente soddisfare il lettore, che è chiamato qui a sormontare un'illusione naturale, rivelatasi a lui da poco tempo come tale e da lui considerata fino ad ora come verità. Perchè una conseguenza almeno di tutto questo è inevitabile: e cioè che il lettore vedendo l'impossibilità di uscire da questo dissidio della ragione con sè stessa fino a quando si prendono gli oggetti sensibili per cose in sè e non per quello che sono in realtà, per semplici fenomeni, si troverà così costretto (per venirne in chiaro) ad affrontare ancor una volta la deduzione di tutte le nostre conoscenze *a priori* ed a riprendere in esame quella che io ne ho 25 30 35

dato. Di più io per ora non pretendo: chè solo quando egli meditando questo punto si sia a sufficienza approfondito in riguardo alla natura della ragion pura, gli potranno essere famigliari i concetti per mezzo dei quali soltanto è possibile [348] la risoluzione
5 del dissidio della ragione; senza di che io non posso attendermi anche dal più attento lettore un pieno consenso.

§ 55.

III. — **Idea teologica** (*Critica*, p. 571 ss.).

La terza idea trascendentale, che dà materia alla più importante
10 applicazione della ragione, ma che nel suo svolgimento puramente teoretico dà origine a speculazioni trascendenti e perciò dialettiche, è l'ideale della ragion pura. Poichè la ragione qui non comincia dall'esperienza, come nell'idea psicologica e cosmologica, per illudersi quindi di risalire, mediante un potenziamento delle condi-
15 zioni, alla totalità assoluta della loro serie, ma comincia da sè senz'altro e partendo da puri concetti, da ciò che dovrebbe costituire la totalità assoluta d'una cosa in genere e così per mezzo dell'idea d'un essere perfettissimo, discende alla determinazione della possibilità e quindi anche della realtà di tutte le altre cose;
20 onde la pura presupposizione (cioè l'idea) d'un essere che, sebbene non dato nella serie empirica, viene tuttavia pensato in pro dell'esperienza affine di renderne concepibile il collegamento, è più facile a distinguersi dal concetto intellettivo, che non nei casi precedenti. Perciò l'illusione dialettica, per la quale noi delle condi-
25 dizioni subbiettive del pensiero facciamo tante condizioni obbiettive delle cose stesse e trasformiamo in un dogma un'ipotesi necessaria per la soddisfazione della nostra ragione, era qui più facile a scoprirsi; quindi io ho null'altro a dire circa le pretese della teologia trascendentale, essendo ciò che io ne ho detto nella *Critica* chiaro,
30 evidente e decisivo.

§ 56.

Osservazione generale circa le idee trascendentali.

Gli oggetti che ci sono dati per via di esperienza sono per noi sotto più d'un rapporto alcunchè d'incomprensibile e molte questioni a cui [349] ci conduce il concetto scientifico della natura, quando vengano spinte ad un certo limite — sempre però nel senso che lo spirito scientifico esige — non hanno assolutamente risposta: p. es., la questione circa l'origine dell'attrazione reciproca dei corpi. Ma quando noi abbandoniamo del tutto la natura, o nel procedere al suo collegamento trascendiamo ogni esperienza possibile e ci sprofondiamo quindi nel regno delle pure idee, allora non possiamo più dire che l'oggetto ci riesca incomprensibile e che la natura delle cose ci proponga dei problemi insolubili: perchè noi non abbiamo più a fare allora con la natura o in genere con oggetti appartenenti al dato, ma solo con concetti che hanno la origine loro nella nostra ragione e con puri esseri di ragione, in riguardo ai quali tutti i problemi derivanti dai concetti di questi esseri debbono potersi risolvere: potendo e dovendo la ragione dare pienamente conto a sè medesima dei suoi proprî procedimenti (1). Poichè le idee psicologiche, cosmologiche e teologiche altro non sono che concetti puri della ragione, i quali non possono essere dati in alcuna esperienza, così i problemi, che la ragione ci propone intorno ad esse, non ci sono imposti dagli oggetti, ma da

(1) Il signor Platner nei suoi *Aforismi* dice quindi acutamente (§ 728, 729): " Se la ragione è criterio, non deve esser possibile alcun concetto che sia incomprensibile alla ragione umana. — Nel reale solo ha luogo l'incomprensibilità. Qui essa nasce dall'insufficienza delle idee acquisite ". È quindi paradossale solo in apparenza — chè anzi del resto è naturale — il dire che molto ci è incomprensibile nella natura (p. es. la facoltà della generazione), ma che quando noi saliamo più in alto e andiamo anzi al di là della natura, tutto ridiviene comprensibile; perchè allora noi abbandoniamo del tutto gli oggetti che ci possono essere dati e ci occupiamo solo con idee, nelle quali noi possiamo comprendere benissimo la legge, che per esse la ragione prescrive all'intelletto nella sua applicazione nell'esperienza, perchè essa è il suo prodotto stesso.

semplici massime della ragione nella sua aspirazione al suo completo soddisfacimento e debbono tutti ricevere un'adeguata risposta: la quale può anche consistere nel mostrare come le dette idee sono principî diretti ad armonizzare, completare ed unificare le nostre conoscenze intellettive e così valgono solo dell'esperienza, ma dell'esperienza come totalità. Sebbene una totalità assoluta dell'esperienza sia impossibile, soltanto l'idea d'una totalità della conoscenza unificata secondo principî vale a conferire all'esperienza una particolare forma d'unità, vale a dire l'unità d'un sistema, senza della quale la nostra conoscenza resta qualche cosa di frammentario e non può servire al [350] supremo fine (che è semplicemente il sistema di tutti i fini): e per questo io intendo qui non solo il fine pratico, ma anche il fine supremo dell'uso speculativo della ragione.

Le idee trascendentali esprimono così la destinazione propria della ragione che è di essere il principio dell'unità sistematica dell'attività intellettiva. Ma quando si considera questa unità soggettiva del conoscere come se appartenesse all'oggetto medesimo della conoscenza, quando di unità puramente regolativa se ne fa un'unità costitutiva e si viene a credere di potere per mezzo di queste idee estendere la propria conoscenza al di là di ogni esperienza possibile e così nel campo del trascendente, mentre quest'unità serve soltanto a rendere l'esperienza in se stessa più completa che sia possibile (e cioè a non limitarne il progresso con ciò che non può appartenere all'esperienza): si fraintende allora del tutto il còmpito vero e proprio della ragione e dei suoi principî e si va incontro ad una dialettica, la quale sconvolge l'uso empirico della ragione ed introduce in essa un insanabile dissidio.

CONCLUSIONE

Dei limiti della ragion pura.

§ 57.

Dopo le prove luminose da noi date sopra, sarebbe ridicolo sperare di potere conoscere, intorno ad un oggetto qualunque, più di quello che ce ne possa dire l'esperienza o pretendere di poter avere anche la minima conoscenza intorno alla costituzione intima e propria d'un qualunque oggetto che sappiamo non essere un oggetto di possibile esperienza: come mai infatti vorremmo determinare la natura in sè di questo oggetto dal momento che lo spazio, il tempo e tutti i concetti intellettivi, a maggior ragione poi i concetti derivati dall'intuizione empirica, ossia dalla percezione, nel mondo sensibile, non hanno, nè possono avere altro uso che di rendere possibile un'esperienza: e dal momento che, se noi lasciamo da parte questa condizione dell'applicazione dei concetti intellettivi puri, essi non possono più assolutamente avere alcuna applicazione obbiettiva e perdono ogni senso?

Ma d'altra parte sarebbe un'assurdità anche più grande il negare l'esistenza di cose in sè od il pretendere che la nostra esperienza [351] sia l'unico modo possibile di conoscere le cose, e così che la nostra intuizione temporale e spaziale sia l'unica forma possibile di intuizione, che il nostro intelletto discursivo sia il prototipo di ogni intelletto possibile e che i principî della possibilità dell'esperienza debbano essere considerati come condizioni in genere dell'esistenza di cose in sè.

I nostri principî che limitano l'uso della ragione solo all'esperienza possibile potrebbero allora diventare principî trascendenti, e porre i limiti della nostra ragione come limiti della possibilità delle cose stesse, come ne dànno esempio i Dialoghi di Hume, se una critica accurata non vigilasse sopra i limiti della

nostra ragione anche in riguardo al suo uso empirico e non mettesse un limite alle sue pretensioni. Lo scetticismo è sorto originariamente dalla metafisica e dalle sue aberrazioni dialettiche. Da principio esso ben potè solo in favore dell'uso empirico della ragione condannare come nullo e vano tutto ciò che lo sorpassa; poco per volta però, quando si venne in chiaro che gli stessi principî applicati nell'esperienza sono pure quelli che insensibilmente e in apparenza con lo stesso diritto conducono al di là dell'esperienza, si incominciò a dubitare anche dei principî fondamentali dell'esperienza stessa. Questo non portò certo un gran pregiudizio, chè l'intelletto normale non manca di far valere, in questo campo, i suoi diritti: ma ne sorse tuttavia una certa confusione nella scienza, non potendosi più determinare fin dove e perchè fino là soltanto, e non oltre, la ragione sia attendibile: a questa confusione potrà rimediare soltanto una determinazione formale dei limiti dell'uso della ragione, logicamente dedotta da principî, la quale renda impossibile per l'avvenire ogni ricaduta.

Vero è che noi non possiamo, al di là di ogni esperienza possibile, farci un concetto determinato di ciò che siano le cose in sè. Noi non possiamo tuttavia fare a meno di risalire ad esse col pensiero, perchè l'esperienza non soddisfa mai pienamente la ragione: essa ci rinvia sempre nella soluzione dei problemi ad un termine più lontano e non ci dà mai una risposta che ci soddisfi completamente, come ognuno può abbastanza chiaramente vedere dalla dialettica della ragion pura, che appunto in questo ha soggettivamente la sua ragion d'essere. Chi può adattarsi, relativamente alla natura dell'anima, a giungere ad una chiara coscienza del soggetto e nel tempo stesso alla convinzione che i suoi fenomeni non sono materialisticamente esplicabili [352], senza chiedersi ancora che cosa sia propriamente l'anima, e, se nessun concetto empirico vi si adegua, assumere in ogni caso a questo solo fine un concetto della ragione (il concetto d'un essere semplice ed immateriale), pur sapendo di non poterne dimostrare la realtà oggettiva? Chi può, in tutte le questioni cosmologiche della durata e della grandezza del mondo, della libertà e della necessità, tenersi pago alle pure conoscenze empiriche, dal momento che, in qualunque senso la prendiamo, ogni risposta fondata sui principî empirici solleva sempre una nuova questione, la quale esige alla sua volta un'altra risposta dello stesso genere, mettendo

così chiaramente in luce l'impotenza di ogni esplicazione fisica a soddisfare la ragione? Infine chi non vede, dato il carattere contingente e dipendente di tutto ciò che è possibile pensare e concepire secondo i principî empirici, l'impossibilità di arrestarvisi e la necessità di cercare, nonostante tutti i divieti di perdersi nelle idee trascendenti, il riposo definitivo del pensiero, al di là di tutti i concetti che l'esperienza può giustificare, nel concetto d'un essere la cui possibilità, trattandosi d'un puro essere di ragione, non può essere nè dimostrata nè confutata, ma senza del quale la nostra ragione rimarrebbe eternamente insoddisfatta?

Un limite (negli esseri estesi) presuppone sempre uno spazio che è al di là d'una certa superficie determinata e la include in sè; il confine non ha bisogno di questo, ma è una pura negazione che affetta una grandezza, in quanto essa non è una totalità assoluta e perfetta. Ora la nostra ragione vede in certo modo intorno a sè uno spazio per la conoscenza delle cose in sè, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia puramente limitata ai fenomeni.

Finchè la conoscenza razionale è omogenea, essa non conosce limiti. Nella matematica e nella scienza naturale, la ragione umana riconosce dei confini, ma non un limite, cioè riconosce che vi è fuori di essa qualche cosa che essa non raggiungerà mai, ma non che essa nel suo progresso interiore potrebbe giungere ad un punto nel quale sarebbe perfetta. L'estensione delle conoscenze nella matematica e la possibilità di sempre nuove scoperte va all'infinito: così pure la scoperta di nuove proprietà, di nuove forze e di nuove leggi fisiche per l'aggiungersi di esperienze ad esperienze e la loro unificazione per opera della ragione. Certo anche qui bisogna pur riconoscere dei confini: perchè la matematica si riferisce [353] solo ai fenomeni e ciò che non può essere oggetto d'un'intuizione sensibile, come i concetti della metafisica e della morale, giace del tutto fuori della sua sfera; essa non può mai pervenire a questi oggetti, ma non sente anche il bisogno d'occuparsene. Nessun progresso continuato può avvicinarla a queste scienze, non vi è, per così dire, nessun punto, nessuna linea di contatto. La scienza naturale non ci scoprirà mai l'intimo essere delle cose, ciò che non è fenomeno e tuttavia serve all'esplicazione suprema dei fenomeni; ma essa non ne ha anche bisogno per le sue esplicazioni fisiche: anzi se qualcosa di simile le venisse offerto per altra via (p. es., l'influenza di esseri immateriali), essa dovrebbe respingerlo e non

inserirlo nella catena delle sue esplicazioni, le quali devono sempre essere fondate soltanto su ciò che può appartenere, come oggetto dei sensi, all'esperienza e può venir connesso secondo leggi empiriche con le nostre percezioni reali.

La metafisica invece nei tentativi dialettici della ragione (che non sono intrapresi arbitrariamente o per capriccio, ma hanno la loro ragion d'essere nella natura stessa della ragione) ci conduce a dei veri limiti: e le idee trascendentali, appunto perciò che non si può fare di esse a meno, mentre pure noi non possiamo mai realizzarle in concreto, servono a indicarci non solo i limiti dell'uso della ragion pura, ma anche il modo di determinarli: e questo è il vero fine e l'utilità di questa disposizione naturale della ragione che ha generato la metafisica, come il suo figlio prediletto: generazione che, come in ogni altra circostanza, non è dovuta al capriccio del caso, ma ad un germe originario, preformato saggiamente in vista di altissimi fini. Poichè la metafisica è forse più di ogni altra scienza già predisposta, nei suoi tratti principali, nell'essere nostro e non può assolutamente venir considerata come il prodotto d'un'elezione arbitraria o come un'estensione accidentale nel progresso delle esperienze.

La ragione non trova per sè soddisfazione alcuna nell'applicazione di tutti i suoi concetti e principi intellettivi, che le servono per l'uso empirico e quindi nella sfera del mondo sensibile; chè il ripetersi indefinito del'e stesse questioni le toglie ogni speranza di pervenire ad una soluzione definitiva delle stesse. Le idee trascendentali, che questa soluzione appunto si propongono, costituiscono precisamente i problemi [354] della ragione. Ora essa vede chiaramente che a tale soluzione non può servire affatto il mondo sensibile; e che quindi tanto meno vi possono servire tutti quei concetti che servono soltanto all'esplicazione del sensibile: lo spazio, il tempo e tutti i concetti intellettivi puri. Il mondo sensibile non è che una catena di fenomeni collegati secondo leggi generali, non ha quindi alcuna consistenza propria, non è propriamente una cosa in sè e si riferisce necessariamente a un qualche cosa che contiene il fondamento di questi fenomeni, ad esseri che debbono venir riconosciuti non come fenomeni, ma come cose in sè. Soltanto in una conoscenza di questo genere la ragione può sperare di vedere soddisfatta una volta la sua aspirazione perenne ad innalzarsi dal condizionato alle sue condizioni.

Superiormente (§ 33, 34) noi abbiamo indicato i confini della ragione in riguardo ad ogni conoscenza di puri esseri intelligibili; ora che le idee trascendentali ci costringono a venire fino ad essi e ci hanno in certo modo condotti fino là dove lo spazio pieno (dell'esperienza) è a contatto col vuoto (di cui nulla possiamo sapere, coi noumeni), noi possiamo anche determinare i limiti della ragione: chè ogni limite implica qualche cosa di positivo (p. es., la superficie è il limite del corpo spaziale e tuttavia pur essa uno spazio, la linea è uno spazio che limita la superficie, il punto è il limite della linea e pur tuttavia sempre un luogo nello spazio), laddove il confine implica una pura negazione. I confini che noi abbiamo segnalato nei paragrafi anzidetti non possono più bastare dal momento che abbiamo trovato che vi è al di là di essi qualche cosa (per quanto non possiamo conoscere mai che cosa sia in sè). Perchè allora sorge la domanda: come si comporta la nostra ragione in questo collegamento di ciò che conosciamo con ciò che non conosciamo e non conosceremo mai? Qui abbiamo un reale collegamento del noto con l'assolutamente ignoto (e che sarà sempre ancora tale); ora il concetto di questo collegamento deve, anche se con questo l'ignoto non diventasse menomamente più noto (il che non è a sperare), venir determinato e chiarito.

Noi dobbiamo adunque pensare un essere immateriale, un mondo intelligibile ed un essere supremo (tutti puri noumeni), perchè la ragione soltanto in essi come cose in sè trova quella soddisfazione definitiva che non può mai sperar di trovare nella semplice derivazione dei fenomeni dai loro [355] principî fenomenici e perchè realmente i fenomeni si riferiscono a qualche cosa di diverso da essi (e perciò di assolutamente eterogeneo), in quanto i fenomeni presuppongono sempre una cosa in sè e ad essa ci rinviano, sia poi che la medesima possa o non possa venir meglio conosciuta.

Ma poichè questi esseri intelligibili noi non possiamo assolutamente conoscerli in modo determinato, cioè così come sono in sè e tuttavia dobbiamo assumerne l'esistenza in rapporto col mondo sensibile e con questo collegarli per via della ragione, noi potremo almeno pensare questo collegamento per mezzo di concetti che esprimano il loro rapporto col mondo sensibile. Perchè se noi pensiamo l'essere intelligibile solo per mezzo di concetti intellettivi puri, noi pensiamo in realtà niente di determinato, quindi il nostro concetto è senza significato; se lo pensiamo per mezzo di proprietà

derivate dal mondo sensibile, allora non è più un intelligibile, ma è pensato come uno dei fenomeni e prende il suo posto nel mondo sensibile. Vediamone un esempio nel concetto dell'essere supremo.

Il concetto che il deismo si fa di Dio è un concetto assolutamente puro della ragione, che però rappresenta solo un essere implicante la totalità delle realtà senza poterne determinare nessuna in particolare; perchè in tal caso dovrebbe trarre il suo esempio dal mondo sensibile ed avrebbe a fare allora sempre solo con un oggetto dei sensi, non con qualche cosa di essenzialmente diverso, che non può cadere affatto sotto i sensi. Poniamo infatti che io gli attribuisca l'intelletto: io non ho concetto alcuno d'un intelletto altro dal mio, da un intelletto cioè che deve accogliere le intuizioni del senso per occuparsi a ridurle sotto unità generali conforme alle leggi dell'unità della coscienza. Ma allora gli elementi del mio concetto sarebbero ancor sempre elementi fenomenici: mentre appunto dall'insufficienza del fenomeno io sono stato costretto a passare al di là di esso, al concetto d'un essere che non dipende affatto dai fenomeni e che non ha per condizione delle sue determinazioni alcunchè di fenomenico. E se io separo l'intelletto dal senso per avere un intelletto puro, non mi resta allora che la pura forma del pensiero senza intuizioni: la quale non mi dà niente di determinato, non è un oggetto che io possa conoscere in concreto. Io dovrei così in via definitiva pensarmi un altro intelletto, un intelletto che intuisca gli oggetti, mentre io non posso farmi di questo il menomo concetto, in quanto l'intelletto umano è discursivo e conosce solo per mezzo di concetti [356] generali. E lo stesso mi accade quando io attribuisco all'essere supremo una volontà. Perchè io ho il concetto di volontà solo in quanto io lo astraggo dalla mia interna esperienza: ma esso presuppone la dipendenza della soddisfazione mia da oggetti della cui esistenza ho bisogno e così la sensibilità: ciò che assolutamente contraddice al concetto puro dell'essere supremo.

Le obbiezioni di Hume contro il deismo sono deboli e colpiscono sempre soltanto le prove, non mai le tesi stesse del deismo. Ma in riguardo al teismo, il quale dovrebbe risultare da una determinazione più precisa del nostro concetto dell'essere supremo, che il deismo pone come trascendente, esse sono fortissime e, secondo che questa determinazione avviene, in certi casi (realmente in tutti i casi ordinari), inconfutabili. Hume insiste sempre su questo punto

che per il puro concetto d'un essere primo, al quale si attribuiscono solo dei predicati ontologici (eternità, onnipresenza, onnipotenza), noi non possiamo pensare niente di determinato: per questo si debbono aggiungere delle proprietà che possano costituire un concetto *in concreto*. Non basta dire che esso è una causa, ma bisogna dire come è costituita questa sua causalità, per es., che è una causalità per via di intelletto e volontà; ed allora è dato appiglio ai suoi attacchi che si volgono contro la tesi stessa del teismo, mentre prima egli aveva abbattuto soltanto le argomentazioni del deismo, ciò che non ha nessuna conseguenza pericolosa. I suoi argomenti veramente pericolosi si riferiscono tutti all'antropomorfismo che egli ritiene essere inseparabile dal teismo ed essere la causa della sua intima contraddizione; se si abbandona l'antropomorfismo, cade, secondo Hume, anche il teismo e non ci resta che un vago deismo che non ci serve a nulla e non può costituire il fondamento della religione e della morale. Se questa inseparabilità del teismo e dell'antropomorfismo fosse vera, le prove dell'esistenza d'un essere supremo potrebbero essere quello che vogliono e potrebbero anche essere ammesse come vere; ma il concetto di questo essere supremo non potrebbe mai venire da noi determinato senza avvolgerci in un mare di contraddizioni.

Quando noi connettiamo il precetto di evitare tutti i giudizi trascendenti della ragion pura con il precetto — che apparentemente vi contraddice — di risalire fino ai concetti che giacciono al di là dell'uso immanente (empirico) della ragione, noi ci avvediamo che ambedue possono coesistere, ma appunto solo rimanendo sulla linea limite dell'uso legittimo della ragione, perchè questa linea appartiene egualmente al campo [357] dell'esperienza come a quello della realtà intelligibile; ed apprendiamo allora per questo mezzo come quelle così eccelse idee servano puramente a determinare il limite della ragione umana, affinchè da una parte non si pensi solo ad estendere indefinitamente la conoscenza empirica, come se al nostro intelletto non restasse altro còmpito che di conoscere il mondo empiricamente dato, e d'altra parte non si pensi tuttavia di voler trascendere i limiti dell'esperienza e di giudicare delle cose che sono al di là di essa come cose in sè.

Ora noi ci manteniamo su questa linea limite quando limitiamo il nostro giudizio al rapporto che può avere il mondo empirico con un essere il cui concetto giace al di là di tutte le conoscenze

delle quali noi possiamo essere capaci nel mondo. Perchè allora noi non applichiamo all'Essere supremo in sè stesso nessuna delle proprietà per mezzo delle quali pensiamo gli oggetti empirici ed evitiamo così l'antropomorfismo dogmatico: ma noi le
5 riferiamo tuttavia al rapporto di questo Essere col mondo e ci permettiamo così un antropomorfismo simbolico, che in realtà concerne solo il linguaggio, non l'oggetto stesso.

Quando io dico: noi siamo costretti a concepire il mondo come se fosse l'opera d'una Mente e d'una Volontà suprema, io non
10 dico in realtà altro che questo: nello stesso rapporto in cui un orologio, una nave, un reggimento sta coll'artefice, col costruttore, col comandante, sta il mondo sensibile (o tutto ciò che è a fondamento di questo complesso di fenomeni) con l'Essere ignoto, che io conosco così per questo mezzo non secondo ciò che è in sè,
15 ma secondo ciò che è per me, cioè in rapporto al mondo del quale io sono una parte.

§ 58.

Una tal conoscenza è la conoscenza per analogia: la quale parola non esprime, come generalmente si intende, una somiglianza
20 imperfetta di due cose, ma una somiglianza perfetta di due rapporti fra cose del tutto dissimili (1). Per mezzo [358] di questa

(1) Così vi è un'analogia fra i rapporti giuridici delle azioni umane ed i rapporti meccanici tra le forze motrici: io non posso fare alcunchè verso un altro senza dargli il diritto di fare, nelle stesse condizioni, lo stesso verso di me: appunto come nessun corpo può agire con la sua forza motrice su di un altro senza essere con ciò causa che l'altro gli opponga una reazione in misura uguale. Qui il diritto e la forza motrice sono cose dissimili, ma nel loro rapporto vi è una somiglianza perfetta. Per mezzo di una simile analogia io posso quindi rendere il concetto del rapporto tra cose che mi sono assolutamente ignote. P. es. come si rapporta la cura pel benessere dei figli = A all'amore dei genitori = B, così il benessere del genere umano = C a quell'essere ignoto in Dio = X che noi diciamo amore; non perchè esso abbia la minima somiglianza con alcuna inclinazione umana; ma perchè noi possiamo porre il rapporto di esso col mondo come simile a quello che vi è tra determinate cose nel mondo. Il concetto espresso dal rapporto è qui una semplice categoria e cioè il concetto della causa, che non ha nulla di sensibile.

analogia ci rimane pur sempre un concetto *per noi* abbastanza determinato dell'Essere supremo anche se abbiamo lasciato da parte tutto ciò che poteva servire a determinarlo assolutamente *ed in sè stesso*: perchè noi lo determiniamo in rispetto al mondo, quindi a noi, e più non ci occorre. Le obbiezioni che Hume muove a coloro che vogliono determinare questo concetto assolutamente e ne traggono i materiali da sè e dal mondo, non ci colpiscono: e nemmeno può egli opporci che, eliminato l'antropomorfismo oggettivo dal concetto dell'Essere supremo, non ci rimanga più nulla.

Chè quando solo inizialmente ci si conceda (come fa anche Hume nella persona di Filone contro Cleante nei suoi Dialogi) come un'ipotesi necessaria il concetto *deistico* dell'Essere primo, nel quale concetto questo è pensato per via di puri predicati ontologici, della sostanza, della causa, ecc. (ciò che *si deve fare*, perchè senza di ciò la ragione, rimandata sempre nel mondo sensibile da condizioni ad altre condizioni che sono alla lor volta condizionate, non può avere alcuna soddisfazione; e *si può a buon diritto fare* senza cadere nell'antropomorfismo, che riferisce ad un essere affatto distinto dal mondo sensibile predicati tratti da questo, in quanto quei predicati ontologici sono semplici categorie, le quali non ci dànno alcun concetto determinato, ma per questo appunto non ci dànno concetti limitati dalle condizioni della sensibilità): nulla ci può impedire di predicare di questo essere una *causalità per mezzo della ragione* in rapporto al mondo e così di passare al teismo, pur senza essere costretti ad attribuirgli questa ragione in se stesso come una proprietà a lui inerente. Perchè, *in riguardo al primo punto*, l'unica via possibile di spingere al suo più alto grado l'applicazione della ragione [359] ad ogni possibile esperienza nel mondo sensibile, estendendola in modo eguale a tutti i fenomeni, si è di assumere come principio di tutti i collegamenti fenomenici una ragione suprema: un tale principio deve riuscire in via generale vantaggioso alla ragione, senza esserle di impedimento nel suo uso empirico. *In riguardo poi al secondo punto* la ragione non è riferita così come proprietà all'Essere primo in se stesso, ma solo al *rapporto* suo col mondo sensibile e così viene evitato l'antropomorfismo. Perchè noi consideriamo qui l'Essere supremo solo come la *causa* della razionalità che troviamo dappertutto nel mondo

e se attribuiamo ad esso la ragione, in quanto esso è il fondamento di questa razionalità del mondo, lo facciamo solo in senso analogico, in quanto questa espressione indica il rapporto in cui deve stare col mondo la Causa suprema, a noi ignota, per determinare in esso tutto secondo la più perfetta razionalità. Con questo noi evitiamo di servirci dell'attributo della ragione per pensare Dio, ma riusciamo per mezzo di esso a pensare il mondo come dobbiamo pensarlo se vogliamo sottoporlo alla più alta unificazione razionale sotto un unico principio. Noi confessiamo per questa via che l'Essere supremo è per noi nell'intimo essere suo imperscrutabile ed impossibile ad essere pensato in forma determinata e siamo così trattenuti dal fare un uso trascendente dei concetti che noi abbiamo della ragione come d'una causa agente (per mezzo della volontà) e dal determinare la natura divina per mezzo di attributi che sono pur sempre derivati dalla natura umana, perdendoci così in superstizioni più o meno grossolane; e d'altra parte siamo trattenuti dal soffocare la considerazione fisica delle cose sotto il peso di esplicazioni iperfisiche fondate sul riferimento a Dio dei concetti nostri della ragione umana e così dal distogliere la scienza dal suo vero còmpito che è di studiare con la ragione la natura per se stessa, non di pretendere di derivarne i fenomeni da una ragione suprema. L'espressione più adatta ai nostri brevi concetti è questa: noi pensiamo il mondo come se esso dipenda e per l'esistenza e per la sua determinazione interna da una ragione suprema; col che noi riconosciamo la struttura che gli è propria, senza perciò voler pretendere di determinare quella della sua causa in se stessa; e d'altro lato poniamo il fondamento di questa struttura (la razionalità del mondo) nel rapporto della Causa suprema col mondo [360], non trovando in questo un'esplicazione sufficiente della razionalità sua (1).

In tal guisa si dileguano le difficoltà, che sembrano opporsi al

(1) Io dirò: la causalità della causa suprema è in rapporto al mondo ciò che è la ragione umana in rapporto alle opere dell'arte. Con questo la natura della causa suprema mi rimane ignota: io paragono solo la sua azione a me nota (l'ordine del mondo) e la sua razionalità con le azioni a me egualmente note della ragione umana e perciò appello la causa suprema ragione, senza tuttavia attribuirle come proprietà ciò che io nell'uomo intendo sotto questo nome od alcunchè d'altro a me noto.

teismo, coll'associare al principio di Hume — e cioè di non estendere dogmaticamente l'uso della ragione al di là del campo di ogni esperienza possibile — un altro principio da lui interamente negletto — e cioè di non considerare il campo dell'esperienza possibile come qualche cosa che agli occhi della nostra ragione si limiti da sè stesso. La critica della ragione segna qui la vera via di mezzo tra il dogmatismo combattuto da Hume e lo scetticismo da lui propugnato: una via di mezzo che non è come le altre vie di mezzo, le quali si determinano quasi meccanicamente, prendendo un poco da una parte e un poco dall'altra e finiscono per servire a ben poco, ma può venir tracciata esattamente partendo da principî.

§ 59.

Io mi sono servito in principio di questa osservazione dell'immagine sensibile del limite per fissare i confini della ragione in riguardo all'uso che le è assegnato. Il mondo sensibile contiene puri fenomeni, che non sono cose in sè; e l'intelletto, appunto perchè riconosce gli oggetti dell'esperienza per semplici fenomeni, deve al di là di essi assumere un mondo di noumeni. Ambo questi mondi sono abbracciati dalla ragione: or come procede essa a delimitare l'uso dell'intelletto in riguardo ad entrambi i campi? L'esperienza, la quale contiene tutto ciò che appartiene al mondo sensibile, non si limita da sè; essa giunge solo sempre da un condizionato ad un altro condizionato. Ciò che deve limitarla non può che giacere fuori di essa e questo è il mondo dei puri esseri intelligibili. Ma questo, se si tratta della determinazione della natura [361] degli esseri intelligibili, è uno spazio vacuo e pertanto, in rispetto alla pretesa di avere dei concetti dogmaticamente determinati, dobbiamo riconoscere di non poter trascendere il campo dell'esperienza possibile. Poichè tuttavia un limite è esso stesso qualche cosa di positivo che appartiene tanto a ciò, che vi è compreso, quanto allo spazio che circonda una data totalità, è pure una conoscenza positiva quella per la quale la ragione si estende fino a questo limite: in guisa tuttavia da non essere tentata di oltrepassarlo, perchè al di là essa trova uno spazio vuoto, nel quale può bene pensare delle forme astratte di cose, ma non

delle cose concrete. La limitazione del campo dell'esperienza per via di qualche cosa, che rimane sotto ogni altro rispetto ignoto, è pure una conoscenza che rimane alla ragione da questo punto di vista; per la quale essa non rimane chiusa entro il campo del sensibile e nemmeno può vagare fuori di esso, ma, come si conviene alla conoscenza d'un limite, si restringe al rapporto di ciò che è fuori con ciò che è dentro il limite stesso.

La teologia naturale è costituita da uno di questi concetti posti sul limite della ragione umana, in quanto essa si vede costretta a levare il suo sguardo all'idea d'un essere supremo (e nel rapporto pratico anche a quella d'un mondo intelligibile), non per determinare alcunchè in riguardo di questi puri esseri intelligibili e quindi fuori del mondo sensibile, ma solo per dirigere il proprio uso nell'àmbito del sensibile secondo la più perfetta unità possibile (così teoretica, come pratica); al qual fine essa pensa il mondo sensibile come dipendente da una Ragione autonoma, che è causa di tutti i rapporti d'unità che sono nel mondo, non inventandosi niente affatto da sè questo essere, ma, poichè vi deve necessariamente essere fuori del mondo sensibile qualche cosa che solo l'intelletto puro può pensare, determinandolo secondo tale rapporto, certo però in via puramente analogica.

In tal guisa rimane intatto il nostro principio sovraesposto, che è il risultato di tutta la Critica e cioè: " che la ragione con tutti i suoi principii *a priori* non può mai apprenderci altro che oggetti d'un'esperienza possibile ed anche di questi non può apprenderci più di quello che è dato nell'esperienza "; ma questa restrizione non toglie che essa possa condurci fino al limite obbiettivo dell'esperienza e cioè fino al suo rapporto con qualche cosa che non è più oggetto dell'esperienza, ma tuttavia è il fondamento supremo di ogni esperienza, senza tuttavia apprenderci qualche cosa di questo essere in sè stesso, ma solo considerandolo in rapporto all'applicazione più perfetta [362] e più alta della ragione stessa nel campo dell'esperienza possibile. Questo è tutto il frutto che si può qui ragionevolmente desiderare e del quale vi è ragione di essere contenti.

§ 60.

Così noi abbiamo ampiamente messo in luce le origini soggettive della metafisica, considerata in ciò che propriamente costituisce il fine essenziale delle elucubrazioni sue, mostrando come realmente essa sorga per una disposizione naturale della ragione umana. Ma poichè abbiamo trovato ancora che questo uso puramente naturale di tale disposizione della nostra ragione, quando nessuna disciplina della stessa — possibile solo per via d'una critica scientifica — la frena e la rattiene nei suoi confini, implica la nostra ragione in una rete di ragionamenti dialettici trascendenti, in parte soltanto apparenti, in parte anche contraddicentisi a vicenda, e che questa metafisica sofisticante è inutile, anzi funesta al progresso della conoscenza naturale, rimane pur sempre alla indagine nostra un còmpito degno e cioè di ricercare per qual fine la natura abbia nella nostra ragione predisposto questa tendenza alla costituzione di concetti trascendenti: perchè tutto ciò che nella natura esiste deve pure essere stato originariamente predisposto a qualche fine utile.

Una tale ricerca è in fatto molto scabrosa; ed ancora debbo confessare che ciò che io qui ne posso dire è semplice congettura, come tutto quello che si riferisce ai fini supremi della natura; ma anche il congetturare può in questo caso esser lecito, perchè la questione non riflette il valore obbiettivo dei giudizi metafisici, bensì solo la disposizione naturale alla metafisica, quindi appartiene non al sistema della metafisica, ma all'antropologia.

Quando io considero tutte le idee trascendentali, il cui complesso costituisce il vero e proprio còmpito della ragion pura naturale, dal quale essa è tratta ad abbandonare il semplice studio della natura, a trascendere ogni possibile esperienza ed a costituire in questo suo sforzo quella cosa che (sia essa vero sapere o sofisticheria) dicesi metafisica, io credo di vedere che questa disposizione naturale miri a liberare la nostra ragione dai vincoli dell'esperienza e dai confini della semplice scienza della natura in modo che essa veda almeno dinanzi a sè aperto un campo che contiene soltanto oggetti per l'intelletto puro, trascendenti ogni facoltà sensibile: non con l'intenzione invero che noi ci occupiamo

speculativamente di essi (perchè noi non troviamo ivi terreno [363] sul quale possiamo prender piede), ma perchè i principî pratici, se non trovassero dinanzi a sè un tale campo aperto per le loro aspettazioni e speranze, non potrebbero conquistarsi quella universalità di cui la ragione sotto l'aspetto morale ha assolutamente bisogno.

Io trovo infatti che l'idea **psicologica** per quanto poco essa mi apprenda della pura essenza dell'anima umana, in quanto trascende tutti i concetti empirici, mi mostra almeno con bastante chiarezza l'insufficienza di questi ultimi e mi ritrae così dal materialismo come da una concezione che non serve in alcun modo all'esplicazione della natura e di più è funesta alla ragione sotto l'aspetto pratico. Così le idee **cosmologiche** per l'evidente impotenza di qualsiasi presente o futura conoscenza naturale a soddisfare le legittime esigenze della ragione, giovano a ritrarci dal naturalismo che vorrebbe porre la natura come qualche cosa che sta da sè e basta a se stessa. Infine poichè ogni necessità naturale nel mondo sensibile è sempre condizionata in quanto presuppone sempre la dipendenza delle cose da altre cose e la necessità incondizionata può solo venir cercata nell'unità d'una causa distinta dal mondo sensibile ed ancora la causalità della stessa, quando fosse puramente natura, non ci spiegherebbe mai l'esistenza dell'accidentale come suo effetto: così la ragione si libera per mezzo dell'idea teologica dal fatalismo, sia esso pensato come cieca necessità naturale nella connessione della natura senza alcun primo principio o come necessità nell'attività di un primo principio, e conduce così al concetto d'una causalità per la libertà e quindi d'un'intelligenza suprema. Così le idee trascendentali servono, se non a darci delle cognizioni positive, a distruggere le temerarie affermazioni **del materialismo, del naturalismo e del fatalismo**, così funeste alla ragione, e per questa via aprono alle idee morali un libero campo al di là di quello della speculazione: questa è, mi sembra, la spiegazione che può darsi della disposizione naturale dello spirito umano alla metafisica.

L'utile pratico che può avere una disciplina puramente speculativa giace al di là dei limiti di questa disciplina, può quindi essere considerato solo come uno scolio e, al pari di tutti gli scolii, non appartiene, come parte, alla disciplina stessa. Pur tuttavia questo rapporto sta ancora sempre dentro i confini della filosofia,

specialmente di quella che attinge alle pure sorgenti della ragione, dove l'uso speculativo della ragione nella metafisica deve necessariamente unificarsi con il suo uso pratico [364] nella morale. Quindi l'inevitabile dialettica della ragion pura nella metafisica, considerata come disposizion naturale, deve essere esplicata non solo come un'illusione da dissiparsi, ma anche come un apparato naturale del quale si deve ricercare, ove sia possibile, il fine: per quanto quest'impresa sia come un sovrappiù, che non si può più propriamente pretendere a buon diritto dalla metafisica.

Come un secondo scolio, ma più affine al contenuto vero e proprio della metafisica, si potrebbe considerare la soluzione delle questioni che vanno nella Critica da p. 647 a p. 668. Ivi sono messi in luce alcuni principii della ragione che determinano *a priori* l'ordine naturale o meglio l'intelletto, il quale di quest'ordine ricerca le leggi per via dell'esperienza. Essi sembrano essere costitutivi e normativi in rapporto all'esperienza, mentre pure derivano dalla ragione pura, che non può venir considerata, al pari dell'intelletto, come un principio dell'esperienza possibile. Se ora questa concordanza provenga da ciò che, come la natura non inerisce ai fenomeni od alla loro sorgente (la sensibilità) in sè, ma sorge solo dal rapporto di questi ultimi con l'intelletto, così l'unità completa e definitiva della elaborazione intellettiva in vista d'una totalità dell'esperienza possibile (in un sistema) venga all'intelletto solo dal suo rapporto con la ragione e così anche l'esperienza stia mediatamente sotto la legislazione della ragione: io lo lascio considerare a coloro che vorranno ricercare la natura della ragione, oltre che nella sua applicazione alla metafisica, anche nella costituzione di principî generali diretti ad unificare sistematicamente la conoscenza naturale; perchè io ho accennato a tale questione nella mia Critica, come ad una questione importante ma non ho cercato di risolverla (1).

(1) È stato mio costante proposito nella *Critica* di non negligere nulla di ciò che potesse portare a perfezione la ricerca della natura della ragion pura, per quanto profondamente ciò si trovasse nascosto. Sta poi nell'arbitrio di ciascuno il decidere fin dove debba spingere le sue ricerche, una volta che gli è stato mostrato quali siano le ricerche ancora da farsi: chè tanto può giustamente attendersi da colui che si è proposto il còmpito di misurare questo intiero campo per lasciarlo poi da coltivare e da ripartire a loro pia-

[365] E così termino la risoluzione analitica del problema fondamentale da me posto " Come è possibile la metafisica in generale? „: risoluzione alla quale siam giunti partendo dai prodotti reali di quest'attività per risalire ai fondamenti della sua possi-
5 bilità.

---

cere ad altri. A quelle appartengono anche i due scolii, che per la loro aridità difficilmente attrarranno i dilettanti e quindi sono stati qui posti solo per i conoscitori.

Soluzione del problema generale dei Prolegomeni

COME È POSSIBILE LA METAFISICA IN QUANTO SCIENZA?

La metafisica, come disposizione naturale della ragione è reale, ma è anche, per sè sola (come ci ha mostrato la risoluzione analitica della terza questione), dialettica ed illusoria. Voler quindi trarre da essa i principii e nell'uso loro andare appresso alla illusione naturale, che non è per questo meno falsa, non può mai costituire una scienza, ma solo una vana arte dialettica, nella quale l'una scuola potrà sorpassare l'altra, ma nessuna potrà conquistarsi mai un legittimo e duraturo consenso.

Affinchè pertanto essa possa, come scienza, non soltanto persuadere abbagliando, ma veracemente ammaestrare e convincere, è necessaria una critica della ragione stessa, la quale in un sistema completo esponga l'intera serie dei concetti *a priori* classificandoli secondo le diverse sorgenti — il senso, l'intelletto e la ragione —, dia una tavola completa degli stessi e li analizzi derivandone tutte le conseguenze in essi implicate, sopratutto poi dimostri per mezzo di una deduzione di questi concetti la possibilità della conoscenza sintetica *a priori* e fissi infine i principii ed i limiti della loro applicazione. La critica quindi — ed essa sola — contiene il disegno ben verificato e saggiato d'una metafisica scientifica, come pure i materiali necessarii per realizzarlo: per qualunque altra via o mezzo essa è impossibile. Noi non abbiamo quindi a ricercare qui come quest'impresa sia possibile, ma piuttosto come essa possa venir intrapresa, come si possa condurre gli spiriti chiaroveggenti dalle sterili aberrazioni passate ad un'opera feconda di risultati durevoli e quale sia il modo migliore di dirigere l'unione dei loro sforzi verso il fine comune.

[366] Questo è certo: che chi ha una volta assaggiato la critica, proverà sempre d'allora in poi un'avversione profonda per tutte le ciancie dogmatiche, delle quali prima necessariamente si contentava, perchè la sua ragione aveva pur bisogno di qualche cosa e non trovava alimento migliore. La critica sta all'ordinaria metafisica delle scuole come la chimica all'alchimia o l'astronomia all'astrologia divinatrice. Io garantisco che nessuno, il quale abbia meditato e compreso, anche solo in questi Prolegomeni, i principî fondamentali della Critica, vorrà ritornare ancora a quell'antica e sofistica pseudo-scienza: piuttosto volgerà il suo sguardo con piacere verso quella metafisica che sta ormai in suo potere, che non ha più bisogno di scoperte che la preparino e che sola potrà dare alla sua ragione una soddisfazione duratura. Perchè questo è un privilegio sul quale la metafisica sola fra tutte le scienze possibili può contare con sicurezza, e cioè che essa può venir portata alla perfezione ed in uno stato immutabile, nel quale essa non ha più bisogno di modificazione alcuna e non può più venir accresciuta da nuove scoperte: perchè qui la ragione ha le sorgenti del conoscere suo non negli oggetti e nell'intuizione loro (che non possono aggiungere nulla a ciò che essa sa), ma in sè stessa, e quando essa abbia esposto in modo completo e sicuro da ogni falsa interpretazione le leggi fondamentali dell'attività sua, non rimane nulla che la ragione potesse ancora conoscere *a priori* od anche solo domandarsi. Questa sicura previsione d'un sapere ben preciso e finito è già per sè una notevole attrattiva, anche facendo astrazione da tutti i vantaggi (dei quali dirò in appresso).

Ogni arte falsa, ogni vana saggezza fa il suo tempo: poi si distrugge da sè e il culmine del suo fiorire segna anche l'inizio del suo dissolvimento. Che in riguardo alla metafisica questo momento sia arrivato, lo prova lo stato in cui essa, in mezzo all'ardore col quale sono coltivate tutte le altre scienze, è caduta in tutti i popoli d'una certa coltura. L'antico ordinamento degli studi universitarii ne conserva ancora l'ombra; di tanto in tanto un'Accademia isolata stabilisce dei premii per questo o quel tentativo; ma essa non conta più fra le scienze serie e fondate e tutti sanno bene qual conto farebbe un uomo di spirito, che alcuno volesse chiamare un grande metafisico, di questa lode benevolmente intesa, ma certo non invidiata da nessuno.

[367] Ma se l'età della rovina di ogni metafisica dogmatica è

senza dubbio spuntata, ciò non vuol dire ancora che sia già iniziato il periodo del suo risorgimento per mezzo di una critica radicale e profonda della ragione. Tutte le transizioni da una tendenza alla tendenza opposta passano per lo stato di indifferenza e questo, se è il più pericoloso per uno scrittore, è tuttavia, a parer mio, il più favorevole per la scienza. Perchè quando per la completa dissoluzione dei collegamenti antichi lo spirito di parte è spento, gli spiriti sono nella miglior disposizione per prestare orecchio, a poco a poco, alle nuove proposte di una sistemazione secondo altri disegni.

Quando io esprimo la mia speranza che questi Prolegomeni eccitino la ricerca nel campo della Critica e porgano allo spirito filosofico, al quale sembra mancare nel campo speculativo l'alimento, un nuovo e fecondo campo di studî, io m'immagino bene che coloro i quali m'avranno seguito, riluttanti e disgustati, sulle spinose vie della Critica, mi domanderanno su che cosa io fondi questa mia speranza. Io rispondo: *sulla legge irresistibile della necessità*.

Perchè, che lo spirito umano rinunci un giorno ad ogni ricerca metafisica è così poco da attendersi come che, per non respirare sempre un'aria impura, noi preferissimo un giorno di astenerci affatto dal respirare. La metafisica vivrà quindi sempre nel mondo, anzi meglio, vivrà sempre in ogni uomo, specialmente in ogni uomo capace di riflettere: ciascuno in mancanza di un criterio comune se ne costituirà una alla sua maniera. Ora ciò che è stato finora chiamato metafisica non può soddisfare nessun spirito critico: pure il rinunciarvi del tutto è impossibile; dovrà quindi bene essere *tentata* una Critica della ragion pura medesima o, se già esiste, esser *presa in esame* e sottoposta all'universale giudizio, dal momento che non vi è altro mezzo di dare soddisfazione a questo urgente bisogno, che è qualche cosa di ben più profondo che un semplice desiderio di sapere.

Dopo che conosco la Critica, non ho mai potuto, quando ho finito di leggere uno scritto di contenuto metafisico, che per la precisione dei concetti, per la varietà, per l'ordine, per la chiarezza dell'esposizione mi ha piacevolmente trattenuto ed ammaestrato, astenermi [368] dal chiedere: *questo autore ha fatto progredire d'un passo la metafisica?* Io chieggo scusa ai dotti uomini, i cui scritti mi hanno in altro rispetto giovato ed in ogni

modo hanno contribuito alla coltura del mio spirito, se io confesso che nè nei loro, nè nei miei poveri saggi (in favor dei quali pure parla l'amor proprio) ho potuto trovare che abbiano promosso menomamente il progresso della scienza; e questo per la naturalis-
5 sima ragione che la scienza non esisteva ancora e nemmeno può venir messa insieme pezzo a pezzo, ma deve essere prima totalmente preformata, come in germe, nella Critica. Certo bisogna qui ricordare da quanto s'è detto, perchè non si fraintenda il mio pensiero, che la trattazione analitica dei nostri concetti può essere
10 utilissima al nostro intelletto, pur non facendo con ciò progredire menomamente la metafisica come scienza, perchè quelle analisi di concetti sono soltanto materiali, dai quali deve poi essere costruita la scienza. Così si potrà analizzare e determinare quanto si vuole i concetti di sostanza e di accidente: questo sarà una bel-
15 lissima cosa per un qualunque uso futuro. Ma se io non posso provare che in tutto ciò che è, la sostanza persiste e solo gli accidenti mutano, tutta quella mia analisi non ha fatto fare un passo alla scienza. Ora la metafisica non ha potuto finora validamente dimostrare *a priori* nè questo nè il principio di ragion sufficiente,
20 nè, tanto meno, alcuno dei principî derivati, p. es., uno dei principî della Psicologia o della Cosmologia razionale, insomma nessun principio sintetico: quindi quell'analisi non è riuscita a niente, non ha prodotto nulla, non ha promosso nulla e la metafisica è ancora, dopo tanto movimento e tanto fracasso, sempre là dove l'aveva
25 lasciata Aristotele, sebbene i preparativi, quando soltanto si fosse scoperto il filo che conduce alle conoscenze sintetiche, sarebbero senza dubbio migliori che per il passato.

Se qualcuno si credesse offeso da quanto io ho detto, egli non ha che da abbattere la mia accusa con tutta facilità, adducendo
30 anche un solo principio sintetico appartenente alla metafisica, che egli si offra di provare dogmaticamente *a priori*: chè allora soltanto quando riesca in questo, io ammetterò che egli abbia fatto progredire la metafisica: fosse pure questo principio anche abbastanza confermato altrimenti per via dell'esperienza comune. Nes-
35 suna pretesa è più moderata, più giusta e, quando non venga soddisfatta (come è certissimo), nessuna sentenza [369] più giustificata di questa: che la metafisica come scienza è stata finora un pio desiderio.

Due cose soltanto io debbo prevenire, nel caso che la mia sfida

venga accolta: e cioè che non ammetto mi si venga innanzi con giuochi di verisimiglianze e di congetture, i quali si addicono così poco alla metafisica come alla geometria: e che respingo fin d'ora ogni appello alla bacchetta divinatoria del così detto buon senso, che non è uguale nella mano di tutti, ma si modella variamente secondo le proprietà personali.

Chè, riguardo al primo punto, nulla è più sconveniente, in una metafisica, in una filosofia fondata sulla ragion pura, del voler fondare i propri giudizi sulla verisimiglianza e sulla congettura. Tutto ciò che deve essere conosciuto *a priori*, viene appunto perciò dato come apoditticamente certo e deve essere anche così provato. Si potrebbe altrimenti voler fondare una geometria od un'aritmetica su delle congetture: chè, per quanto al calcolo delle probabilità nell'ultima, anch'esso contiene dei giudizi non soltanto verosimili, ma assolutamente certi sul grado di possibilità di certi casi verificantisi sotto date condizioni simili, i quali debbono avverarsi nella somma di tutti i casi possibili con perfetta conformità alla legge, sebbene questa non sia abbastanza determinata in rapporto ad ogni singolo caso. Solo nelle scienze naturali empiriche si ammettono le congetture (per via dell'induzione e dell'analogia), in modo tuttavia che almeno la possibilità di ciò che si ammette sia assolutamente sicura.

Riguardo poi all'appello al buon senso quando si tratta di concetti e di principî, non in quanto debbono valere nell'esperienza, ma in quanto vengono posti come validi anche all'infuori delle condizioni dell'esperienza, la cosa sta, se è possibile, ancora peggio. Perchè che cosa è il buon senso? È l'intelletto volgare in quanto giudica rettamente. E che cosa è l'intelletto volgare? È la facoltà della conoscenza e dell'uso delle regole in concreto, a differenza dell'intelletto speculativo che è la facoltà della conoscenza delle regole in astratto. Così l'intelletto volgare intenderà appena la regola che: tutto ciò che avviene è determinato per mezzo della sua causa, certo non la vedrà mai in questa sua universalità. Esso chiede quindi un esempio all'esperienza e quando apprende che tutto questo non significa altro se non ciò che già esso aveva sempre pensato quando gli si era rotto un vetro della finestra o sparito [370] un arnese di casa, intende il principio e lo ammette. Il buon senso non può avere quindi altra applicazione se non in quanto vede confermate nell'esperienza le sue regole

(sebbene esse gli siano realmente date *a priori*): il considerarle *a priori* ed indipendentemente dall'esperienza appartiene solo all'intelletto speculativo ed è del tutto fuori del dominio del buon senso. Ora la metafisica ha da fare soltanto con la conoscenza del secondo
5 genere ed è certo indizio d'uno scarso buon senso il fare in questo campo appello ad un'autorità che qui non ha voce e che ordinariamente si guarda con un certo spregio, salvo poi a ricorrervi quando si è nell'imbarazzo e non si sa più nelle speculazioni da qual parte rivolgersi.

10 La scappatoia ordinaria della quale sogliono servirsi questi falsi amici del buon senso (che lo esaltano per l'occasione, ma di solito lo sprezzano) sta nel dire: vi devono pur essere infine alcuni principî immediatamente certi, dei quali non solo non si ha a dare alcuna prova, ma non si deve nemmeno in genere dar conto, perchè
15 altrimenti non si finirebbe mai di dar la ragione dei proprii giudizi: ma per prova di questo diritto essi non possono mai (all'infuori del principio di contraddizione che però non serve a dimostrare la verità dei giudizi sintetici) addurre degli esempi superiori ad ogni dubbio, che essi possano riferire senz'altro al buon senso,
20 se non delle proposizioni matematiche: p. es. che due per due fa quattro, che fra due punti si dà solo una retta, ecc. Ma queste sono proposizioni d'una natura del tutto diversa da quelle della metafisica. Perchè nella matematica io posso col mio stesso pensiero creare (costruire) tutto ciò che io mi rappresento per mezzo
25 d'un concetto come possibile: io aggiungo successivamente alle due unità le due altre e costruisco da me il numero quattro o tiro mentalmente da un punto all'altro ogni sorta di linee e posso tirarne una sola che sia simile a sè stessa in tutte le sue parti (uguali o disuguali). Ma io non posso dal concetto d'una cosa ri-
30 cavare (per la forza del mio pensiero) il concetto di un'altra cosa, la cui esistenza sia necessariamente collegata con la prima, bensì debbo fare intervenire l'esperienza: e sebbene il mio intelletto mi dà *a priori* (ma sempre in rapporto ad una esperienza possibile) il concetto d'un tale collegamento (cioè della causalità), tuttavia
35 non posso [371], come per i concetti della matematica rappresentarlo *a priori* nell'intuizione e così dimostrarne *a priori* la possibilità: questo concetto insieme con i principî fondamentali della sua applicazione ha sempre bisogno, se deve valere *a priori* — come si esige nella metafisica — di una giustificazione e dedu-

zione della sua possibilità, perchè altrimenti non si sa fin dove sia valido e se possa venir usato soltanto nell'esperienza od anche fuori di essa. Quindi noi non possiamo nella metafisica, come scienza speculativa della ragione pura, fare appello al buon senso: ben lo possiamo invece, quando siamo costretti — in riguardo a certi punti — a rinunziare ad ogni conoscenza speculativa, che del resto deve sempre essere un mezzo, e così a rinunziare alla metafisica stessa ed ai suoi ammaestramenti, standoci contenti ad una fede razionale, come quella che sola è a noi possibile e sufficiente pel nostro bisogno (se anche non più salutare dello stesso sapere). Chè allora l'aspetto della cosa è del tutto mutato. La metafisica deve essere scienza non solo nel suo complesso, ma anche in tutte le sue parti, del resto è nulla: perchè essa, come speculazione della ragion pura, non può fondarsi sopra altro che sopra delle verità universali. All'infuori di essa ben possono la verisimiglianza ed il buon senso avere le loro utili e legittime applicazioni, ma secondo principî del tutto proprî, la cui importanza dipende sempre dal loro rapporto con le esigenze pratiche.

Questo è quanto io mi credo autorizzato ad esigere circa la possibilità d'una metafisica come scienza.

APPENDICE

Di ciò che si può fare per realizzare la metafisica come scienza.

Poichè tutte le vie che si sono finora tentate non hanno raggiunto lo scopo anzidetto e questo non sarà certamente mai raggiunto senza una preliminare critica della ragion pura, è ben giusto che si voglia sottoporre il tentativo, che d'una tal critica io ho messo alla luce, ad un esame rigoroso ed accurato, dove non si ritenga per più salutare ancora il rinunziare completamente ad ogni pretesa d'avere una metafisica, nel qual caso, purchè si rimanga veramente fedeli [372] al proposito, non v'è nulla da obbiettare. Ora di giudizi, a prendere le cose come realmente vanno e non come dovrebbero andare, ve ne hanno di due sorta: v'è il giudizio che precede l'esame, e tale è nel caso nostro quello che il lettore pronuncia dall'alto della sua metafisica sulla Critica della ragion pura (la quale dovrebbe in antecedenza ricercarne la possibilità); e v'è un altro giudizio, quello che segue l'esame, quando il lettore riesce ad astrarre per un certo tempo dalle conseguenze che derivano dalle ricerche critiche e che verrebbero ad urtare abbastanza fortemente contro la metafisica già da lui adottata ed esamina innanzi tutto i principii onde quelle conseguenze si possono derivare. Se ciò che la metafisica comune ci porge fosse definitivamente certo (come nella geometria), varrebbe la prima maniera di giudicare: perchè quando le conseguenze di certi principî contraddicono a verità definitivamente sicure, quei principii sono falsi e debbono venir rigettati senz'altro esame. Ma se non

è vero invece che la metafisica abbia una provvisione di proposizioni (sintetiche) incontestabilmente certe, e forse è vero che molte di queste, pur avendo la stessa speciosa apparenza delle migliori tra esse, sono, nelle conseguenze, fra di loro in contraddizione e 5 in genere non si dà in essa affatto alcun criterio sicuro della verità delle proposizioni (sintetiche) propriamente metafisiche, allora non può aver luogo la maniera antecedente di giudicare, bensì deve ad ogni giudizio sul valore o non valore della critica precedere l'esame dei fondamenti della critica stessa.

10 Saggio d'un giudizio, sulla Critica, precedente l'esame.

Un giudizio di questo genere si può vedere nel " *Göttingische gelehrte Anzeigen* „, supplemento al fascicolo terzo del 19 gennaio 1783, p. 40 e seg.

Quando un autore, che si è ben famigliarizzato con l'oggetto 15 dell'opera sua e si è costantemente applicato a far intervenire nell'elaborazione della stessa la sua riflessione personale, cade nelle mani d'un recensente, il quale è per sua parte abbastanza sagace per scoprire i punti decisivi sui quali riposa il valore od il non valore dello scritto, il quale non sta attaccato alle parole e sce-20 vera ed esamina semplicemente i principî dai quali l'autore è partito, potrà spiacere a quest'ultimo la severità del giudizio, ma ciò lascierà indifferente il pubblico [373], il quale anzi vi guadagna; e lo stesso autore potrà essere contento che gli sia porta l'occasione di correggere o di chiarire i suoi scritti presi così per tempo 25 in esame da un conoscitore, e in tal modo, quando egli creda di avere in fondo ragione, di togliere a tempo ciò che ha dato motivo alla critica e che potrebbe in seguito riuscire di nocumento all'opera sua.

Io mi trovo col mio recensente in una posizione ben diversa. 30 Egli sembra non vedere affatto a che cosa propriamente miri la ricerca, della quale io mi sono (felicemente od infelicemente) occupato: e, ne sia colpa l'impazienza di penetrare col pensiero un'opera voluminosa, o dispettoso umore contro la minacciata riforma di una scienza, nella quale egli credeva di aver già da lungo 35 tempo messo tutto in chiaro, o, ciò che io non voglio supporre,

un pensiero realmente limitato, che non riesce mai a levarsi al disopra della sua metafisica delle scuole: in breve, egli scorre tumultuariamente una lunga serie di proposizioni che, ove non se ne conoscano le premesse, non possono ricevere alcun senso, sparge qua e là il suo biasimo del quale il lettore non vede la ragione come non comprende il senso delle proposizioni, contro le quali esso è diretto, per modo che esso nè può servire al pubblico per informazione, nè può menomamente nuocere a me nel giudizio degli esperti; onde io avrei del tutto passato in silenzio questo giudizio, se esso non mi porgesse occasione ad alcuni schiarimenti atti a preservare in alcuni casi il lettore di questi Prolegomeni da un'errata interpretazione.

Ma per adottare pur un punto di vista dal quale egli possa presentare l'opera intiera sotto la luce più sfavorevole per l'autore, senz'aver bisogno di entrare in alcuna disamina particolare, il recensente comincia e finisce col dire: “ quest'opera è un sistema di idealismo trascendentale (o, com'egli traduce, superiore (1) „).

[374] A leggere queste linee vidi subito che sorta di recensione ne sarebbe uscita; a un dipresso come se alcuno che non avesse mai udito nè veduto niente di geometria, trovasse un Euclide e, richiesto di pronunciarvi sopra il suo giudizio, essendosi imbattuto nello sfogliare il libro in molte figure, venisse a dire: “ Il libro è un avviamento sistematico al disegno: l'autore vi si serve di un linguaggio speciale per dare dei precetti oscuri, inintelligibili, che alla fine non riescono a più di quello che ciascuno può compiere per virtù d'una felice disposizione naturale, ecc. „.

(1) Superiore niente affatto! Le alte torri e i grandi metafisici simili ad esse, intorno ai quali (sia le une che gli altri) generalmente spira molto vento, non sono fatti per me. Il mio posto è la feconda bassura (*bathos*) dell'esperienza e la parola “ trascendentale „ il cui senso da me tante volte esplicato non è stato nemmeno compreso dal recensente (tanto fuggevolmente egli ha considerato ogni cosa) non significa ciò che è al di là di ogni esperienza, sibbene ciò che l'antecede (è *a priori*), pur non essendo destinato ad altro che a rendere possibile il semplice conoscere dell'esperienza. Quando questi concetti vanno al di là dell'esperienza, il loro uso dicesi trascendente: esso si distingue dall'uso immanente, cioè limitato all'esperienza. Nell'opera mia ho prevenuto abbastanza tutti i malintesi di questo genere: ma il recensente aveva tutto a guadagnare dai malintesi.

Vediamo tuttavia che idealismo è quello che informa tutta l'opera mia, sebbene sia lungi dal costituire l'anima del sistema.

Il principio di ogni pretto idealista dalla scuola eleatica fino al vescovo Berkeley è contenuto in questa formula: " Ogni conoscenza che ci viene per i sensi e l'esperienza non è che apparenza: solo nelle idee dell'intelletto e della ragion pura vi è verità ".

Il principio fondamentale che regge e caratterizza costantemente il mio idealismo è invece: " Ogni conoscenza delle cose che ci venga solo dall'intelletto puro o dalla ragion pura non è che semplice apparenza e solo nell'esperienza vi è verità ".

Or questo è appunto il contrario dell'idealismo vero e proprio; come sono dunque io venuto ad usare questa parola in un senso del tutto opposto e come il recensente è venuto a vedere l'idealismo dappertutto?

La risoluzione di questa difficoltà riposa su d'un punto che avrebbe potuto benissimo venir messo in luce dal contesto dell'opera quando lo si fosse voluto. Lo spazio ed il tempo, insieme a tutto ciò che essi contengono in sè, non sono cose in sè o proprietà di cose in sè, ma appartengono soltanto alle loro manifestazioni fenomeniche: fin qui io sono d'un parere solo con i predetti idealisti. Ma questi, e tra essi specialmente Berkeley, tennero lo spazio per una semplice rappresentazione empirica, che, al pari dei fenomeni in esso contenuti, ci sarebbe nota con tutte le sue determinazioni solo per mezzo dell'esperienza, ossia della percezione; [375] io invece dimostro anzitutto che lo spazio (e così pure il tempo, al quale Berkeley non fece attenzione) insieme a tutte le sue determinazioni può venir da noi conosciuto *a priori* perchè esso, come pure il tempo, è in noi presente anteriormente ad ogni percezione od esperienza come forma pura della nostra sensibilità e rende possibile ogni intuizione sensibile e così tutto il mondo fenomenico. Di qui segue che, siccome la verità riposa, come su proprî criteri, su leggi universali e necessarie, l'esperienza non può avere presso Berkeley alcun criterio della verità, non essendosi (da lui) posto come fondamento ai fenomeni dell'esperienza alcunchè *a priori*, onde venne per conseguenza che essa non sia se non pura apparenza; laddove per noi lo spazio e il tempo (in unione coi concetti intellettivi puri) prescrivono *a priori* la loro legge ad ogni esperienza possibile, ciò che dà nel tempo

stesso il criterio sicuro per distinguere in essa la verità dall'apparenza (1).

Il mio cosidetto idealismo (propriamente idealismo critico) è quindi d'una natura affatto speciale, tale cioè che abbatte l'idealismo ordinario e, solo, riesce a dare ad ogni conoscenza *a priori*, anche a quella della geometria, quell'obbiettiva realtà che, senza questa mia dimostrata idealità dello spazio e del tempo, non potrebbe assolutamente venir affermata anche dai più zelanti realisti. Così stando le cose, sarebbe mio desiderio, onde evitare ogni confusione, denominare altrimenti questa mia concezione; ma un'innovazione radicale non è certo qui possibile. Mi sia quindi lecito di denominarla, come già sopra si è detto, idealismo critico o meglio formale, per distinguerlo dall'idealismo dogmatico di Berkeley e dall' idealismo scettico di Cartesio.

Altro di notevole non trovo nel giudizio dato sul mio libro. Il recensente giudica da un capo all'altro *en gros* [376], una maniera prudentemente scelta, perchè con essa non si tradisce il proprio sapere o non sapere: un singolo giudizio esteso *en détail* avrebbe, quando avesse colpito, come di dovere, la questione fondamentale, messo in luce forse il mio errore, forse anche il grado di penetrazione del recensente in questa sorta di ricerche. Nè è stato il suo un artificio male trovato, al fine di togliere per tempo a lettori abituati a farsi un concetto dei libri solo dalle recensioni delle riviste anche la voglia di leggere il libro stesso, quello di recitare l'una dopo l'altra d'un fiato una fila di proposizioni che, strappate dal contesto in cui si trovano con le loro dimostrazioni e spiegazioni (e sopratutto data l'assoluta opposizione in cui si trovano con la metafisica delle scuole), debbono necessariamente apparire assurde; di mettere alla più dura prova la pazienza del

---

(1) Il vero e proprio idealismo ha sempre una tendenza mistica e non può fare diversamente: il mio invece si propone solo di comprendere la possibilità della nostra conoscenza *a priori* circa gli oggetti dell'esperienza, problema che finora non è stato ancora, non che risolto, nemmeno posto. Con questo cade ogni idealismo mistico, il quale (come gà può vedersi da Platone) dalle nostre conoscenze *a priori* (anche quelle della geometria) argomentava alla possibilità d'un'altra intuizione che non quella dei sensi (l'intuizione intellettiva), perchè non gli veniva nemmeno in mente che i sensi potessero intuire anche *a priori*.

lettore fino alla nausea e infine, dopo di avermi inflitto il profondo insegnamento che apparenza costante è verità, di concludere con il crudo, ma paterno ammaestramento: a che la battaglia contro il linguaggio comunemente accolto, a che e donde la distinzione 5 idealistica? Giudizio, il quale riduce alla fine tutta la particolarità del mio libro, che doveva prima essere una specie di eresia metafisica, ad una semplice innovazione verbale e chiaramente dimostra che il mio preteso giudice non ha inteso nulla del mio libro e di più non ha nemmeno inteso bene sè stesso (1).

10 Il recensente parla tuttavia come un uomo che ha in sè coscienza di possedere una saggezza superiore e sovraeminente, ma che la tiene ancora nascosta: perchè nel campo della metafisica non è venuto recentemente a mia conoscenza nulla che potesse autorizzare ad un simile tono. Ma egli, se è così, fa molto male 15 a tener nascoste al mondo le sue scoperte: perchè senza dubbio è accaduto a molti altri ancora, come a me, di trovare che, con tutte le belle cose che da lungo tempo si sono scritte in questo campo [377], non si è fatto con ciò progredire di un dito la scienza. Certo, limare definizioni, provvedere nuove stampelle a prove zop-20 picanti, aggiungere nuovi stracci o dare un nuovo taglio al centone della metafisica, sono cose che si trovano ancora, ma non è ciò che il mondo richiede. Il mondo è sazio di affermazioni metafisiche: ciò che si vuole è un esame a fondo della possibilità di questa scienza, delle sorgenti onde può derivarsi in essa la certezza, e 25 di possedere criteri sicuri per distinguere l'apparenza dialettica della ragion pura dalla verità. A questo deve il recensente possedere la chiave: chè del resto non avrebbe certo mai osato parlare così dall'alto.

VERITÀ

(1) Il recensente si batte il più delle volte con la sua stessa ombra. Quando io oppongo la verità dell'esperienza al sogno, egli non pensa affatto che qui è questione solo del noto *somnium obiective sumptum* della filosofia volfiana; che è puramente formale, che non riflette punto, come non deve in una filosofia trascendentale, la distinzione del sonno e della veglia. Del resto egli appella la mia deduzione delle categorie e la tavola dei principii intellettivi " ben noti principii della logica e dell'ontologia espressi secondo la maniera idealistica ". Il lettore non ha che da consultare su questi punti i *Prolegomeni*, per convincersi che non si poteva pronunziare un giudizio più miserabile ed anche più storicamente ingiusto.

Ma a me viene il sospetto che un tale bisogno della scienza non gli sia forse nemmeno passato per la mente: chè altrimenti avrebbe drizzato a questo punto il suo giudizio ed anche un tentativo mancato in una questione così importante avrebbe presso di lui trovato grazia. Se così è, noi siamo di nuovo buoni amici. 5 Si sprofondi egli nella sua metafisica quanto vuole, nessuno gli farà ostacolo: ma su ciò che è fuori della metafisica, sulla sorgente della metafisica stessa, che si trova nella ragione, egli non può giudicare. E che il mio sospetto non sia infondato, lo provo con ciò che egli non ha consacrato una parola alla possibilità della 10 conoscenza *a priori*, nella quale sta il vero e proprio problema, dalla cui soluzione dipende interamente il destino della metafisica ed alla quale tutta la mia Critica (come pure questi miei Prolegomeni) è rivolta. L'idealismo, nel quale egli ha urtato e si è fermato, era stato accolto nel mio sistema solo come l'unico mezzo 15 di risolvere quel problema (sebbene certo esso abbia trovato anche in altre ragioni la sua conferma); quindi egli avrebbe dovuto mostrare o che quel problema non ha l'importanza che io (anche ora qui, nei Prolegomeni) gli ammetto o che esso non è risolto dal mio concetto dei fenomeni, oppure può essere meglio risolto per 20 altra via; ma di questo nella sua recensione non trovo parola. Il recensente non ha dunque inteso nulla dell'opera mia e forse anche nulla dell'essenza e dello spirito della metafisica stessa: se pure, ciò che preferisco credere, non sono stati la fretta e il dispetto di doversi aprir la via con difficoltà attraverso tanti ostacoli, a 25 gettare un'ombra sfavorevole sull'opera che gli stava dinanzi ed a togliergli la visione delle sue linee essenziali.

[368] Molto ci vuole ancora prima che una rivista erudita, siano pure i suoi collaboratori scelti con molta cura, possa mantenere il suo prestigio ben meritato altrove, nel campo della metafisica 30 come negli altri campi. Le altre scienze e conoscenze hanno ciascuna il proprio criterio. La matematica ha il suo in sè stessa, la storia e la teologia nei libri profani e nei sacri, la scienza naturale e la medicina nella matematica e nell'esperienza, la giurisprudenza nei codici e perfino le questioni di gusto nei modelli 35 antichi. Ma per giudicare di quel che dicesi metafisica, occorre prima trovare il criterio (io ho fatto appunto un tentativo per determinare questo criterio e l'uso suo). Che cosa si deve fare dunque, finchè questo non sia trovato, quando si deve giudicare

di scritti di questa natura? Se sono del genere dogmatico, si faccia come si vuole: nessuno potrà farla qui a lungo da maestro sopra gli altri, senza che venga qualcuno che gli renda il cambio. Ma se sono del genere critico, e non di critica degli scritti altrui, 5 ma di critica della ragione, sì che il criterio del giudizio non può venir assunto come dato, ma deve ancora essere cercato, benvenuti saranno le obbiezioni e il biasimo, quando però siano accompagnati da una certa tolleranza; perchè comune è il bisogno e l'assenza di un punto di vista obbligatorio non permette ad al- 10 cuno di arrogarsi l'attitudine di giudice.

Ma per richiamare su questa mia difesa anche l'interesse della turba dei filosofanti io propongo un esperimento che è decisivo in riguardo al modo secondo il quale tutte le ricerche metafisiche devono essere dirette al loro fine comune. Questa prova è niente 15 altro da ciò che già hanno fatto altre volte i matematici per decidere per mezzo d'una gara circa la preminenza dei rispettivi metodi e cioè una sfida al mio recensente a dimostrare a sua maniera, però, come è giusto, per mezzo di argomenti *a priori*, anche solo una qualunque delle proposizioni veramente metafisiche da 20 lui affermate, cioè proposizioni sintetiche, conosciute *a priori* da concetti, e, se vuole, anche una delle più indispensabili, come p. es. il principio della persistenza della sostanza o quello della determinazione necessaria degli eventi naturali da parte delle loro cause. Se non è in grado di farlo (il silenzio è confessione), allora 25 deve concedere che, poichè la metafisica senza la certezza apodittica dei principî di questa specie è men che nulla, è necessario anzitutto venir in chiaro per mezzo di una critica della ragion pura [379] circa la possibilità o l'impossibilità della metafisica; quindi è obbligato od a riconoscere che i miei principî fondamen- 30 tali della Critica sono giusti od a dimostrarne la falsità. Ma poichè io prevedo fin d'ora che, per quanto egli abbia riposato finora con la più perfetta tranquillità sulla certezza dei suoi principî, tuttavia quando si tratti di venire ad una prova rigorosa, non ne troverà pur uno in tutta l'estensione della metafisica, col quale possa au- 35 dacemente farsi avanti, io voglio ancora concedergli la condizione più favorevole che in una tal gara si possa aspettare e cioè togliere a lui ed addossare a me l'onere della prova.

Egli troverà in questi Prolegomeni e nella mia Critica (p. 446 a 461) otto proposizioni che, a due a due, si contraddicono l'una

l'altra e che pure appartengono tutte necessariamente alla metafisica, la quale deve, in riguardo a ciascuna, o accoglierla o confutarla (sebbene non ve ne sia fra esse nessuna, che a suo tempo non sia stata sostenuta da qualche filosofo). Ora egli è libero di scegliersi a piacer suo una di queste otto proposizioni e di farla sua senza darne la dimostrazione, della quale gli fo grazia; ma di sceglierne una sola (chè il perder tempo non conviene nè a lui nè a me) e poi di attaccare la mia dimostrazione della tesi opposta. Se io posso ciononostante salvare questa e per tal via mostrare che, secondo i principî necessariamente ricevuti da ogni metafisica dogmatica, si può dimostrare altrettanto chiaramente appunto il contrario della tesi da lui adottata, è con questo messo in chiaro che nella metafisica si cela un peccato d'origine, il quale non può essere esplicato e tanto meno tolto, se non si risalga fino all'origine di quella e cioè alla ragion pura; onde segue che o si deve accogliere la mia Critica o si deve metterne al posto suo un'altra migliore; in ogni caso che la mia Critica deve almeno essere studiata, il che è tutto quello che al presente io chiedo. Se io non posso invece salvare la mia dimostrazione, ciò vuol dire che da parte del mio avversario sta ferma una proposizione sintetica *a priori* derivata da principî dogmatici e quindi che la mia accusa alla metafisica volgare era ingiusta; in tal caso mi impegno (sebbene questo non dovrebbe affatto esserne la conseguenza) a riconoscere giusto il suo biasimo della mia Critica. Ma per questo sarebbe necessario, mi sembra, che egli uscisse dal suo incognito; perchè altrimenti non vedo come si potesse impedire che io invece d'una disfida me ne trovassi sulle braccia parecchie, da parte di avversari [380] altrettanto anonimi quanto incompetenti.

Proposta di un esame della Critica, al quale può seguire il giudizio.

Io sono obbligato al pubblico dei dotti anche per il silenzio col quale ha onorato durante un certo tempo la mia Critica: perchè questo prova almeno un procrastinamento del giudizio e così un certo sospettare che in un'opera, la quale abbandona tutte le vie consuete e ne apre una nuova, nella quale non è facile ritrovarsi

subito, vi possa tuttavia essere qualche cosa che potrà ridonare vita e fecondità ad un importante ramo della conoscenza umana, ora del tutto inaridito; e quindi una certa cautela per non rompere e distruggere, con un giudizio precipitato, il tenero innesto.
5 Un esempio di un giudizio ritardato da ragioni di questo genere mi viene ora appunto sotto gli occhi nella *Gothaische gelehrte Zeitung*: ogni lettore potrà (senza mettere in mezzo la mia lode che qui può essere sospetta) constatarne da sè la solidità dalla chiara e fedele esposizione di un tratto appartenente ai primi principî del-
10 l'opera mia.

Ed ora io propongo, perchè un vasto edificio non può essere subito giudicato nel suo tutto per via d'un rapido apprezzamento complessivo, di esaminarlo dalle fondamenta pezzo per pezzo e di servirsi in questo dei presenti Prolegomeni come d'un disegno ge-
15 nerale, col quale si potrà, quando occorra, mettere a confronto l'opera stessa. Questa esigenza quando non avesse a fondamento altro che la mia presunzione dell'importanza dell'opera mia — importanza che la vanità ordinariamente annette a tutti i proprî prodotti — sarebbe immodesta e meriterebbe d'essere sdegnosa-
20 mente respinta. Ma tali sono ora le condizioni della filosofia speculativa, che essa si trova in procinto di spegnersi, sebbene la ragione umana si attacchi ad essa con un'aspirazione non mai spenta, la quale anche oggi, dopo tante e continue delusioni, inutilmente si sforza di convertirsi in indifferenza.

25 Ora nel nostro secolo illuminato non può supporsi che non vi siano molti uomini di merito disposti a profittare di ogni buona occasione per collaborare al comune interesse della ragione e del suo rischiaramento progressivo, quando solo vi sia qualche speranza di giungere per tal mezzo [381] allo scopo. La matematica,
30 la scienza naturale, le leggi, le arti, la stessa morale, non riempiono ancora interamente l'anima: vi è sempre ancora in essa uno spazio che è riservato esclusivamente alla ragione pura speculativa ed il cui vuoto ci costringe a cercare in sciocchezze o in passatempi od anche nella fantasticheria apparentemente occupa-
35 zione e trattenimento, in realtà una distrazione per soffocare la voce molesta della ragione, la quale, conformemente alla destinazione sua, esige qualche cosa che la occupi per sè stessa e non la metta in attività solo in vista di altre volontà o nell'interesse delle inclinazioni. Quindi una meditazione, che si restringa ad oc-

cuparsi della ragione quale è per sè stessa, costituisce per ciascuno, che solo abbia provato ad estendere in questo senso i suoi concetti, come io non senza ragione suppongo, una grande attrazione, appunto perchè in essa tutte le altre conoscenze, anzi tutti gli altri fini debbono confluire ed unificarsi in un tutto; un'attrazione molto più grande di quella di ogni altra ricerca teoretica, che ha sempre di fronte a quella un valore considerevolmente inferiore.

Io propongo questi Prolegomeni come piano e guida della ricerca e non la Critica stessa, perchè io sono ancora adesso pienamente soddisfatto di questa per quanto riguarda il contenuto, l'ordine, il metodo e l'accuratezza con la quale è stata pesata ed esaminata ogni proposizione prima di avanzarla (chè ci sono voluti degli anni per soddisfarmi pienamente non dell'insieme, ma talora anche soltanto di un'unica proposizione in riguardo alla sua derivazione), ma non sono totalmente contento della mia esposizione in alcune sezioni della " Teoria degli elementi ", p. es. in quella della deduzione dei concetti intellettivi o in quella dei Paralogismi della ragion pura, dove una certa prolissità nuoce alla chiarezza; in luogo di esse si potrà prendere a fondamento dell'esame quello che è detto qui nei Prolegomeni a proposito di detti punti.

Si celebrano i tedeschi perchè dove si richiedono costanza e diligenza paziente, essi riescono meglio di ogni altro popolo. Se quest'opinione è fondata, si presenta ora l'occasione di confermare questa loro buona fama col condurre a compimento un'impresa del cui felice esito non vi è ragione di dubitare, che interessa egualmente tutti gli uomini pensanti e che tuttavia finora non è riuscita; tanto più che la scienza alla quale si riferisce è di così speciale natura che può essere portata d'un tratto alla [382] sua piena perfezione ed in quello stato permanente che non ammette più alcun ulteriore progresso, nè ulteriori scoperte o mutamenti (io non tengo qui conto del miglioramento esteriore che può ricevere dall'essere qua e là resa più chiara od arricchita di applicazioni utili sotto qualunque riguardo): un vantaggio che non ha nè può avere alcun'altra scienza, perchè nessuna si riconnette ad una facoltà conoscitiva così perfettamente isolata, indipendente dalle altre e non mescolata con esse. Ed anche il presente momento non sembra essere sfavorevole a questa mia proposta, poichè

ora in Germania quasi non si sa con che cosa altro occuparsi al-l'infuori delle così dette scienze utili; così che non si avrà per essa non soltanto un passatempo, ma un'occupazione seria destinata a produrre un risultato duraturo.

5 Come e con quali mezzi si possano unificare gli sforzi dei dotti in vista d'un tal fine, altri lo vegga. Non è intanto nel pensiero mio di pretendere da alcuno una semplice adesione passiva ai miei giudizi od anche solo di lusingarmi con la speranza della stessa; ma vengano pure, com'è giusto, attacchi, rifacimenti, limi-
10 tazioni od anche conferme, completamenti ed ampliamenti: sol che la questione venga esaminata a fondo, non può ora più mettersi in dubbio che non ne sorga un edifizio, il quale — sia pure esso altro dal mio — potrà passare al mondo dei posteri come un'eredità della quale essi avranno ragione di essere grati.

15 Mostrare qui qual sorta di metafisica, quando solo si sia ottemperato ai principî fondamentali della critica, debba attendersi in conformità ad essi e come essa non debba punto apparire misera e ridotta a cosa da poco solo perchè le si sono strappate le false penne, ma possa ancora sotto altro rispetto riuscire riccamente ed
20 onorevolmente ornata, ci condurrebbe troppo in lungo: ma vi sono altri vantaggi, portati da questa riforma, che cadono subito sotto gli occhi. La metafisica comune portava pure con sè un certo vantaggio, in quanto ricercava i concetti elementari della ragion pura, li rendeva chiari con l'analisi, distinti con le sue esplicazioni. Per
25 questa via costituiva essa un'educazione della ragione, qualunque fosse l'indirizzo che questa credeva poi bene di seguire. Ma a questo si riduceva anche tutto il bene che faceva. Poichè questo suo merito veniva in seguito di nuovo annullato da ciò che con le sue temerarie affermazioni favoriva la vanità, con i suoi sot-
30 tili [383] diversivi e palliativi lo spirito sofistico, e con la facilità con la quale si tirava con un poco di erudizione pedantesca dai più gravi problemi, la superficialità; la quale è tanto più pericolosa quanto più è in posizione di partecipare, da una parte al linguaggio della scienza, dall'altra alla forma popolare, sì che sembra
35 essere per questa via tutto per tutti, mentre in realtà è nulla di nulla. La critica invece dà al nostro giudizio il criterio per distinguere con sicurezza il sapere dal falso sapere e fonda, dopo che è stata pienamente applicata nella metafisica, una disposizione del pensiero, che poscia estende il suo benefico influsso sopra

ogni altro campo della ragione ed infonde in primo luogo il vero spirito filosofico. Ma anche il servigio che essa rende alla teologia col renderla indipendente dal giudizio della speculazione dommatica ed assicurarla pienamente contro tutti gli attacchi da questa parte, non è certo da tenersi in poco conto. Poichè la metafisica 5 comune, se anche le prometteva un grande appoggio, non poteva dopo adempiere questa sua promessa e di più con il suscitare in aiuto suo la dogmatica speculativa, non era riuscita ad altro che ad armare contro di sè dei nemici. Le aberrazioni mistiche, le quali non possono sorgere in un secolo illuminato se non quando 10 possono nascondersi dietro la metafisica tradizionale, sotto la cui protezione possono ardire, per così esprimermi, di vaneggiare con la ragione, vengono per opera della filosofia critica cacciate anche da quest'ultimo loro rifugio; ed oltre a tutto questo infine, per uno che insegni la metafisica, non può non essere della più grande 15 importanza il poter dire una buona volta fra l'universale consenso che ciò che esso insegna è finalmente anche scienza e quindi causa di reale vantaggio a tutti gli uomini.

ALLEGATI

I.

La recensione di Gottinga.

Critica della ragion pura di Em. Kant. 1781, 856 pp. 8°.
Quest'opera che serve di continuo esercizio, se non sempre di ammaestramento, all'intelligenza del lettore, che spesso tende l'attenzione fino alla stanchezza e talora le viene in aiuto con immagini felici, o la premia con inattese applicazioni profonde, è un sistema di idealismo superiore o, come l'autore lo denomina, trascendentale: un idealismo che abbraccia ugualmente lo spirito e la materia, che trasforma il mondo e noi stessi in rappresentazioni e suscita un mondo di oggetti dalle parvenze, facendole intessere dall'intelletto nell'unica serie dell'esperienza, mentre la ragione irresistibilmente, ma vanamente si sforza di distenderle e di raccoglierle in un completo e perfetto sistema della realtà universa. Il sistema dell'A. riposa, a un dipresso, sui principii seguenti. Tutte le nostre conoscenze sorgono da certe modificazioni di noi stessi, che noi diciamo sensazioni. Dove queste abbiano luogo, donde vengano, questo ci è in fondo del tutto ignoto. Se anche vi è un essere reale, al quale le rappresentazioni ineriscono, se anche vi sono cose reali da noi indipendenti, che le producono, noi non conosciamo alcun predicato tanto dell'uno quanto dell'altre. Con tutto ciò noi poniamo l'esistenza di oggetti, noi parliamo di noi stessi, parliamo dei corpi come di cose reali, crediamo di conoscerle entrambi, noi pronunciamo a loro riguardo dei giudizi. La causa di tutto ciò è semplicemente questa, che le molteplici parvenze hanno alcunchè di comune tra loro. Questo fa sì che esse si collegano

reciprocamente e si distinguono da ciò che denominiamo il nostro io. Così vediamo le intuizioni dei sensi esterni come cose ed eventi fuori di noi, perchè esse tutte avvengono in un certo spazio l'una accanto all'altra e in un certo tempo l'una dopo l'altra. Reale è per
5 noi ciò che ci rappresentiamo in un qualche luogo ed in un qualche tempo. Spazio e tempo non sono per sè alcunchè di reale fuori di noi e nemmeno sono rapporti ovvero concetti astratti, ma sono leggi soggettive della nostra facoltà rappresentativa, forme delle sensazioni, condizioni soggettive dell'intuizione sensibile. Sopra
10 questi concetti delle sensazioni come semplici modificazioni di noi stessi (sopra di ciò fonda principalmente anche BERKELEY il suo idealismo), dello spazio e del tempo riposa l'una delle basi del sistema kantiano. Dalle parvenze sensibili, che si distinguono dalle altre rappresentazioni solo per questa condizione soggettiva,
15 che con esse si connettono tempo e spazio, l'intelletto costituisce gli oggetti. Esso li costruisce. Perchè esso è in primo luogo, che riunisce più modificazioni lievi successive in totalità costituenti una sensazione completa: esso è, che di nuovo collega fra loro queste totalità nel tempo in modo che si succedono come causa ed effetto,
20 per il che ciascuna riceve il suo determinato posto nel tempo infinito e tutte insieme ricevono la consistenza e la fissità di cose reali: esso è infine, che, aggiungendovi un nuovo collegamento, distingue gli oggetti simultanei come agenti reciprocamente l'uno sull'altro dai successivi come dipendenti in una serie sola l'uno
25 dall'altro ed in questa guisa, coll'introdurre nelle intuizioni sensibili ordine, regolarità di successione e reciprocità d'azione, crea in vero e proprio senso la natura, determinandone le leggi secondo le proprie. Queste leggi dell'intelletto sono più antiche dei fenomeni ai quali vengono applicate: vi sono dunque concetti in-
30 tellettivi *a priori*. Noi passiamo sopra il tentativo dell'autore di chiarire ancor maggiormente la funzione complessiva dell'intelletto per via d'una riduzione della stessa a quattro funzioni fondamentali e a quattro concetti fondamentali da quelle procedenti e cioè Qualità, Quantità, Relazione, Modalità, i quali ne comprendono
35 alla lor volta altri più semplici sotto di sè e in unione con le rappresentazioni del tempo e dello spazio debbono dare i principii primi per la conoscenza empirica. Non si tratta che dei ben noti principii della logica e dell'ontologia formulati conforme alle riserve idealistiche dell'A. Di passaggio vien mostrato come Leibniz sia

venuto alla sua monadologia e le vengono contrapposte osservazioni, che per la maggior parte possono anche venir mantenute indipendentemente dall'idealismo trascendentale dell'A. Il risultato principale di tutto ciò che l'A. ha rilevato circa la funzione dell'intelletto dovrebbe essere questo: che il retto uso dell'intelletto puro consiste nell'applicare i suoi concetti alle parvenze sensibili e formare, per il collegamento dei due elementi, *esperienze*, e che è un abuso dello stesso, un'operazione senza speranza di riuscita, il concludere da concetti l'esistenza e le proprietà di oggetti che sono al di là di ogni nostra esperienza (Le esperienze sono per l'A., in contrapposizione alle pure immaginazioni ed ai sogni, intuizioni sensibili collegate con concetti intellettivi. Ma noi confessiamo che non vediamo come la distinzione, in genere così facile all'intelletto umano, del reale dall'immaginario, dal puramente possibile possa venir sufficentemente fondata sulla semplice applicazione dei concetti intellettivi senza un carattere di realtà nella sensazione stessa; poichè anche le visioni e le fantasie possono presentarsi, e nel sogno e nella veglia, come parvenze esterne nello spazio e nel tempo e in genere collegate fra di sè nel modo più regolare: più regolarmente talvolta, secondo l'apparenza, che gli avvenimenti reali). Ma oltre all'intelletto interviene ora ancora, per l'elaborazione delle rappresentazioni, una nuova potenza, la *ragione*. Questa sta con i concetti formati dall'intelletto nello stesso rapporto che l'intelletto con le parvenze. Come l'intelletto contiene le regole, secondo le quali i singoli fenomeni vengono raccolti nelle serie d'una ben connessa esperienza; così la ragione ricerca i principii supremi, per mezzo dei quali queste serie possono venir riunite nella totalità perfetta dell'universo. Come l'intelletto dalle sensazioni costruisce una catena di oggetti che si riattaccano l'uno all'altro come le parti del tempo e dello spazio, tale però che il suo ultimo membro ci rinvia sempre ad altri antecedenti o più lontani; così la ragione vuole prolungare questa catena fino al suo membro primo od estremo: essa ricerca il principio e il limite delle cose. La prima legge della ragione è che, dove si dà qualche cosa di condizionato, deve essere data la serie totale delle condizioni o si deve con essa risalire fino a qualche cosa di incondizionato. In seguito a che essa trascende in duplice modo l'esperienza. Da una parte essa vuole prolungare la serie delle cose, onde abbiamo esperienza, molto al di là del dove

l'esperienza arriva, perchè essa vuole giungere al compimento delle serie. D'altro lato essa vuole condurci fino a cose, quali noi non abbiamo mai sperimentato, fino all'incondizionato, all'assolutamente necessario, all'illimitato. Ma tutti i principii della ragione 5 conducono ad illusioni od a contraddizioni, quando vengono estesi a denotare cose reali e le loro proprietà, mentre dovrebbero soltanto servire all'intelletto di regola per proseguire senza fine nell'indagine della natura. L'A. applica questo giudizio generale a tutte le principali ricerche della psicologia speculativa, della cos- 10 mologia e della teologia; come egli determini e giustifichi in ciascun punto questo giudizio, si potrà comprendere se non perfettamente, in parte almeno da quanto segue. Nella psicologia i sofismi sorgono quando determinazioni pertinenti solo ai pensieri come pensieri vengono considerate come proprietà dell'essere pensante. La 15 proposizione " io penso ", l'unica fonte di tutta la psicologia razionale, non contiene alcun predicato dell'io, dell'io come essere. Essa esprime solo una certa determinazione dei pensieri e cioè la loro connessione per via della coscienza. Quindi non è possibile dedurre alcunchè intorno alle reali proprietà di quell'essere che 20 dovrebbe venir rappresentato come l'io. Da ciò che il concetto " io " è il soggetto di molte proposizioni e non può mai diventare il predicato di alcuna, si conchiude che l'io, l'essere pensante, è una sostanza; mentre pure quest'ultima parola ha unicamente per funzione di designare l'elemento persistente nella intuizione esterna. 25 Da ciò che nel mio pensiero non si trovano parti esteriori ad altre parti, si conclude alla semplicità dell'anima. Ma nessuna semplicità può aver luogo in ciò che deve venir considerato come reale, cioè come oggetto dell'intuizione esterna, perchè la condizione di ciò è che sia nello spazio, che riempia uno spazio. Dal- 30 l'identità della coscienza si conclude alla personalità dell'anima. Ma non potrebbero più sostanze disposte in serie trasmettersi l'una all'altra una loro coscienza e i loro pensieri come si trasmettono l'una all'altra il movimento? (Un'obbiezione già elevata da Hume ed anche prima di lui). Infine dalla distinzione tra la coscienza di 35 noi stessi e l'intuizione delle cose esterne si conclude con un sofisma all'idealità di queste, mentre pure le sensazioni interne ci dànno così poco dei predicati assoluti di noi stessi come le sensazioni esterne ce li dànno dei corpi. Così sarebbe debellato l'idealismo volgare od empirico, come l'A. lo chiama, non per la di-

mostrazione dell'esistenza dei corpi, ma per l'eliminazione del privilegio che la convinzione della nostra propria esistenza credeva di avere di fronte a quella dell'esistenza dei corpi. Inevitabili sono le contraddizioni nella cosmologia fino a tanto che noi consideriamo il mondo come una realtà obbiettiva e vogliamo abbracciarlo come una totalità perfetta. L'infinità della sua durata nel passato, della sua estensione e della sua divisibilità sono inconcepibili per l'intelletto, lo offendono in quanto esso non trova il punto di riposo che cerca. E la ragione non trova motivo alcuno sufficiente per arrestarsi ad un dato punto qualsiasi. La conciliazione che trova l'A. a questo dissidio, la legge vera della ragione, deve, se ben lo comprendiamo, consistere in ciò, che essa ben indirizza l'intelletto a ricercare senza fine la causa delle cause, la parte delle parti col proposito di raggiungere il pieno e perfetto sistema delle cose, ma nel tempo stesso lo avverte di non accogliere come ultima e prima alcuna causa ed alcuna parte, che egli possa trovare per via della esperienza. È la legge dell'approssimazione che implica ad un tempo l'inarrivabilità e l'approssimazione continua. Il risultato della critica della teologia naturale è molto simile ai precedenti. Principii che sembrano esprimere una realtà vengono convertiti in regole, le quali si limitano a prescrivere all'intelletto un dato procedere. Tutto ciò che qui l'A. aggiunge di nuovo è che egli chiama in aiuto l'interesse pratico e fa dare il colpo decisivo dalle idee morali, là dove la speculazione lascia i due piatti della bilancia egualmente carichi o piuttosto egualmente vuoti. Tutto ciò che quest'ultima riesce a produrre è quanto segue. Ogni pensiero di un reale limitato è simile a quello d'uno spazio limitato. Come questo non sarebbe possibile se non esistesse uno spazio universale infinito, così nessun reale finito sarebbe possibile se non esistesse una realtà universale infinita che stesse a fondamento delle determinazioni, cioè delle limitazioni delle singole cose. Ma l'una e l'altra cosa non è vera se non dei nostri concetti, non è che una legge del nostro intelletto, in quanto una rappresentazione presuppone l'altra. Tutte le altre prove che dovrebbero dimostrare di più sono trovate dall'A. nel suo esame errate od insufficienti. Il modo infine con cui l'A. vuole per mezzo dei concetti morali dare un nuovo fondamento alla concezione comune, dopo di averle tolto quello speculativo, preferiamo passarlo del tutto sotto silenzio, perchè è il punto che

meno ci sorride. Vi è certamente una maniera di ricondurre i concetti del vero e le leggi più generali del pensiero ai concetti e principii più generali della buona condotta, che è fondata nella nostra natura e vale a guardarci od a ritrarci dalle aberrazioni 5 della speculazione. Ma noi non la riconosciamo nell'aspetto e nella veste che l'A. le ha dato.

L'ultima parte dell'opera, che contiene la metodologia, mostra dapprima da che debba guardarsi la ragione — e questa è la Disciplina; in secondo luogo dà le regole secondo le quali deve 10 dirigersi — e questo è il Canone della ragion pura. Noi non possiamo analizzarne più precisamente il contenuto; del resto esso può già in gran parte ricavarsi da quanto precede. L'intiero libro può indubbiamente servire a rendere il lettore famigliare con le difficoltà più considerevoli della filosofia speculativa e può ai co- 15 struttori e difensori di sistemi metafisici, confidanti troppo superbamente ed audacemente nella loro pretesa ragion pura, porgere materia a salutari considerazioni. Ma non sembra a noi che l'A. abbia scelto la via di mezzo tra le aberrazioni dello scetticismo e del dommatismo, nè la giusta via di mezzo che riconduce, 20 se non con piena soddisfazione, con acquiescenza, alla concezione più naturale. E nondimeno entrambe sono, a noi sembra, segnate da indicazioni sicure. Anzitutto deve il retto uso dell'intelletto corrispondere al concetto più generale della condotta buona, alla legge fondamentate della nostra natura morale, quindi all'accre- 25 scimento della felicità. Siccome da ciò ben presto risulta che esso deve venir applicato in conformità delle sue leggi fondamentali, le quali rendono insopportabile la contraddizione ed esigono, per la adesione, motivi e, di fronte a motivi contrarii, motivi prevalenti e stabili: ne segue ancora che noi dobbiamo attenerci alla sensa- 30 zione più forte e più stabile, ossia all'apparenza più forte e più stabile, come alla nostra realtà suprema. Questo fa il comune intelletto degli uomini. E come mai il filosofo, con le sue sottigliezze, se ne allontana? In quanto egli leva l'una contro l'altra le due classi di sensazioni, l'interna e l'esterna, cercando di con- 35 fonderle in una, di trasformarle l'una nell'altra. Onde il materialismo, l'antropomorfismo, ecc., quando la conoscenza della sensazione interna viene assimilata o mescolata alla esterna. Onde ancora l'idealismo, quando viene contestato alla sensazione esterna il suo diritto di sussistere accanto all'interna, il suo

carattere particolare. Lo scetticismo fa or l'una cosa or l'altra per tutto confondere e tutto abbattere. E in certo modo la stessa cosa fa il nostro A.: egli misconosce i diritti della sensazione interna, in quanto vuole considerati i concetti di sostanza e di realtà come appartenenti solo alla sensazione esterna. Ma il suo idealismo contrasta anche più contro le leggi della rappresentazione esterna, come contro la concezione e il linguaggio conformi alla nostra natura, che ne hanno origine. Se, come l'A. stesso afferma, l'intelletto non fa che elaborare le sensazioni e non ci dà nuove conoscenze, esso agisce conforme alle sue prime leggi quando, in tutto ciò che riflette la realtà, si lascia guidare dalle sensazioni più che non le guidi. E se anche, accettata la tesi estrema dell'idealismo, tutto ciò di cui possiamo sapere e dire qualche cosa si risolve in rappresentazioni e leggi del pensiero, se le rappresentazioni modificate in noi e combinate secondo certe leggi sono appunto ciò che diciamo oggetti e mondo; a che muover guerra contro questo modo universale di esprimersi? A che e con qual diritto la distinzione idealistica?

II.

Lettera di Garve a Kant e risposta di Kant.

I. — Garve a Kant.

Illustre Signore, — Ella invita il recensente dell'opera sua nel
5 giornale di Gottinga a svelare il suo nome. Ora io non posso invero riconoscere questa recensione, così come essa è, in alcun modo come mia. Io sarei inconsolabile se essa fosse scaturita tutta dalla mia penna. Io non credo nemmeno che un altro collaboratore qualunque della Rivista, se l'avesse redatta da solo, avrebbe prodotto
10 qualche cosa di così sconnesso. Ma io vi ho pure qualche parte. E poichè mi sta a cuore che un uomo, che io ho in ogni tempo altamente apprezzato, mi conosca almeno per un uomo d'onore, se anche debba ad un tempo reputarmi un povero metafisico: così io esco dall'incognito, come Ella lo richiede in un passo dei
15 Suoi Prolegomeni. — Ma per metterla in grado di rettamente giudicare, io debbo raccontarle tutta la storia. Io non sono un collaboratore della rivista di Gottinga. Due anni fa (dopo aver passati molti anni, in condizioni molto cattive di salute, disoccupato ed oscuro nella mia città natale) io feci un viaggio a Lipsia
20 spingendomi attraverso i dominii annoveresi fino a Gottinga. Ivi ricevetti molte attestazioni di gentilezza e d'amicizia da parte di Heyne, il direttore, e di altri collaboratori di questa rivista: onde un non so quale impulso di riconoscenza, misto ad un poco d'amor proprio, mi sospinse ad offrirmi volontariamente di colla-
25 borarvi con una recensione. La Sua Critica della ragion pura era appunto allora uscita; e poichè da una voluminosa opera che aveva per autore Kant io mi riprometteva un grandissimo piacere, avendomi già i suoi antecedenti piccoli scritti interessato vivamente; e poichè ancora io riteneva cosa utile a me stesso l'avere un mo-

tivo per leggere a fondo questo libro con un'attenzione più che ordinaria; così io mi offrii, prima ancora di aver veduto l'opera, di farne la recensione. Tale promessa era inconsiderata e questa è difatto l'unica sciocchezza che io so di aver commesso in tutto questo affare e che adesso ancora mi pesa. Tutto il resto è o conseguenza della mia reale incapacità o disgrazia. Io riconobbi tosto, quando cominciai a leggere l'opera, che avevo scelto male: che questa lettura specialmente in quel momento che ero in viaggio, distratto, occupato da altri lavori e in genere in quell'epoca, nella quale io ero sempre malaticcio, era per me troppo grave. Io Le confesso che non conosco nessun libro al mondo che m'abbia costato tanti sforzi a leggerlo; e se io non mi fossi creduto legato dalla parola data, avrei rinviato la lettura completa del libro a tempi migliori, quando la mia testa e il mio corpo si fossero trovati più in forze. Tuttavia non presi il lavoro leggermente. Io vi applicai tutte le mie forze e tutta l'attenzione di che sono capace: io la lessi interamente. Credo di avere afferrato il retto senso della maggior parte dei passi, isolatamente presi; non sono egualmente certo d'essermi fatta una giusta idea del tutto. — Io me ne feci dapprima un estratto completo di più che dodici fogli, intermezzato da idee che mi erano venute alla mente durante la lettura. Mi rincresce che questo estratto sia andato perduto: esso era forse, come avviene spesso delle mie prime idee, migliore di ciò che ne ho ricavato in appresso. Di questi dodici fogli, che non potevano certo diventare una recensione per rivista, ricavai con molta fatica (chè da una parte io volevo abbreviare, dall'altra volevo essere intelligibile e non far torto al libro) una recensione. Ma anche questa era abbastanza lunga: non è infatti possibile fare d'un libro, del quale si deve ancora far conoscere al lettore la terminologia, un breve riassunto che non sia un non senso. — Io mandai via questa recensione, sebbene vedessi che essa superava in lunghezza la più lunga delle recensioni di Gottinga: la mandai perchè io stesso non avrei saputo abbreviarla senza mutilarla. Io mi lusingava che a Gottinga o si sarebbe fatta un'eccezione alla regola in vista della mole e dell'importanza del libro o si avrebbe saputo abbreviarla meglio di quel che io non potessi. La spedizione fu fatta da Lipsia, nel mio ritorno. — Per lungo tempo (dopo che io ero tornato in Slesia a casa mia) non compare nulla; finalmente ricevo foglio, dove dovrebbe trovarsi quella che si dice la mia recen-

sione. Ella può credermi che, quando la vidi, il mio sdegno e il mio dispiacere non furono minori del Suo. Alcune frasi del mio manoscritto erano infatti conservate; ma esse non sommavano alla decima parte della mia recensione ed alla terza parte di quella di 5 Gottinga. Io vidi che il mio lavoro, che non era stato realmente senza difficoltà, era stato fatto per niente, anzi era stato, più che inutile, dannoso. Perchè se il dotto di Gottinga, che abbreviò ed interpolò la mia recensione, anche dopo una fugace lettura del Suo libro vi avesse scritto su qualche cosa di suo, questo sarebbe riu- 10 scito migliore o almeno più connesso. Per giustificarmi presso i miei amici intimi, i quali sapevano che io avevo lavorato per Gottinga, ed attenuare almeno presso di loro la sfavorevole impressione che questa recensione doveva fare presso chicchessia, mandai il mio manoscritto, che avevo ricevuto dopo qualche tempo da Gottinga, 15 al consigliere Spalding a Berlino. In appresso sono stato richiesto da Nicolai di lasciarlo stampare nella sua *Allgem. D. Bibliot.* Ed io glie l'ho concesso, a condizione che uno dei miei amici di Berlino lo confrontasse con la recensione di Gottinga e vi mutasse le frasi che questa ha conservato, anzi in genere vedesse prima se ne va- 20 leva la pena. Perchè io sono ora affatto fuori della condizione di mettervi mano. — Ora non ne so altro. — Con questa lettera io ne scrivo simultaneamente un'altra al sig. Spalding, dove lo prego, se il manoscritto non sia ancora stampato, di farlo copiare e di mandarlo a Lei con la mia lettera. Ella potrà allora fare il pa- 25 ragone. Se Ella sarà altrettanto malcontento della mia recensione quanto dell'altra, ciò sarà una prova che io non ho penetrazione sufficiente per il giudizio d'un libro così difficile e profondo e che esso non è scritto per me. Io penso tuttavia che Ella, anche quando ne fosse malcontento, crederà tuttavia di dovermi qualche poco di 30 stima e di riguardo: più sicuramente ancora penso che noi saremmo amici se ci conoscessimo personalmente.

Io non voglio del tutto respingere da me l'accusa che Ella muove al recensente di Gottinga, di essersi messo di cattivo umore per le difficoltà che aveva dovuto superare. Confesso di esserlo stato 35 un poco anch'io: perchè io credeva debba esser possibile il rendere più facilmente intelligibili a coloro, che non sono del tutto nuovi alla riflessione, verità che hanno da produrre importanti riforme nella filosofia. Io ho ammirato la grandezza dell'energia, che è stata capace di meditare sino alla fine una così lunga serie

di sottili astrazioni, senza stancarsi, senza disgustarsi, senza lasciarsi smuovere dalla sua via. Ho anche trovato in moltissime parti del suo libro ammaestramento e nutrimento pel mio spirito; così per es. là dove Ella mostra esservi proposizioni contraddittorie, che tuttavia possono venir egualmente bene dimostrate. Ma questa è ancora adesso la mia opinione, forse errata: che il complesso del Suo sistema, se deve diventar realmente utilizzabile, debba essere esposto in modo più accessibile, e, se ha contenuto di verità, possa anche esserlo; e che il nuovo linguaggio, che in esso regna dal principio alla fine, per quanto grande sia l'acume che rivela la connessione delle singole espressioni nel suo complesso, non serve spesso che a far apparire anche più grande di quello che realmente sia la riforma introdotta nella scienza o la deviazione dal pensiero degli altri.

Ella invita il suo recensente a dimostrare una di quelle proposizioni contraddittorie in modo che la corrispondente non sia capace d'una prova egualmente valida. Questo invito può riferirsi al mio collaboratore di Gottinga, non a me. Io sono persuaso che la nostra conoscenza ha dei limiti: che questi limiti s'incontrano appunto allora quando dalle nostre sensazioni si possono svolgere con eguale evidenza simili proposizioni contraddittorie. Io credo essere altamente utile il conoscere questi limiti e considero come uno dei propositi più benefici dell'opera Sua quello d'averli rilevati in modo più chiaro e completo di quello che fosse mai stato fatto. Ma io non vedo come la sua Critica della ragione contribuisca ad eliminare queste difficoltà. Almeno, la parte del libro, in cui Ella mette in luce le contraddizioni, è senza paragone più chiara e luminosa (ed Ella stessa non lo negherà) di quella dove dovrebbero venir stabiliti i principii, secondo i quali sono da togliersi queste contraddizioni.

Poichè sono adesso in viaggio e senza libri e non ho a mano nè l'opera Sua, nè la mia recensione, voglia Ella considerare quanto io qui ne dico solo come pensieri fugaci, sui quali Ella non deve giudicare troppo severamente. Se qui o nella mia recensione ho malamente esposto il Suo pensiero e il Suo proposito, ciò è perchè l'ho malamente compreso o perchè la memoria mi è infedele. Io non ho la malvagia volontà di falsare le cose e non ne sarei nemmeno capace.

Infine debbo pregarla di non fare pubblico uso di questa mia

informazione. Per quanto la mutilazione del mio lavoro mi sia apparsa, nei primi momenti che l'appresi, un'offesa, tuttavia l'ho perdonata del tutto a colui che aveva trovato ciò necessario: sia perchè, per la facoltà assoluta che gli avevo concesso, sono in 5 parte io stesso il colpevole; sia perchè ho altri motivi di amarlo e di stimarlo. L'aver io protestato presso di Lei di non essere l'autore della recensione dovrebbe sembrargli una specie di vendetta. Molte persone a Lipsia ed a Berlino sanno che io ho voluto fare la recensione di Gottinga e poche sanno che della stessa solo 10 la minima parte è mia, sebbene il malcontento, che Ella ha mostrato giustamente, ma con una certa durezza, contro il recensente di Gottinga, getti sopra di me, di fronte a tutti questi, una luce sfavorevole; ma io voglio piuttosto sopportare questo come la pena d'un'inconsideratezza (chè tale fu la promessa d'un lavoro, del quale 15 non conoscevo l'estensione e la difficoltà), che non ottenere una specie di giustificazione pubblica, che dovesse compromettere il mio amico di Gottinga.

Sono con vera stima e devozione, Illustrissimo Signore,

Lipsia, 13 luglio 1783.

20 *Suo dev.mo*
GARVE.

2. — KANT A GARVE.

Illustre Signore! — Da lungo tempo avevo appreso a onorare nella Sua persona uno spirito filosofico illuminato ed un uomo di gusto 25 affinato dalla dottrina e dalla conoscenza delle cose del mondo, e mi ero con Sultzer doluto che ad un talento così pregevole venisse tolto dalla malattia di dare al mondo tutti i frutti che avrebbe potuto. Ora io ho il piacere anche più alto di ritrovare nella Sua pregiata lettera evidenti prove d'un'onestà scrupolosa e coscien- 30 ziosa e d'un senso di umana bontà, che dànno a quei doni dello spirito il loro vero valore. Non credo di poter dare quest'ultima lode egualmente al Suo amico di Gottinga che, non provocato affatto, diede a tutta la sua recensione (io posso ben dirla sua, dopo la mutilazione) un tono così ostile. Vi era pure nel mio scritto qualche

cosa che, se anche egli non approvava la soluzione delle difficoltà da me scoperte, avrebbe meritato di essere ricordato per questo almeno che io era stato il primo ad esporle nella luce dovuta ed in tutta la loro estensione, avendo io — se non risolto — portato il problema, per così dire, alla sua più semplice espressione: invece egli con una certa furia, anzi direi con accanimento evidente, mette tutto sotto i piedi; al qual proposito noto questa inezia, che egli ha intenzionalmente omesso innanzi alla parola " autore „ l'abbreviamento " sig. „, abitualmente usato in questa Rivista e destinato a raddolcire un poco il biasimo. Io posso bene indovinare chi sia questo signore dal suo procedere, specialmente là dove egli lascia trasparire i suoi pensieri. Come collaboratore d'una celebre rivista, certo egli ha per qualche tempo nelle sue mani se non l'onore, la fama d'un autore. Ma egli è pur anche autore e quindi espone, così facendo, la sua propria fama ad un pericolo, che sicuramente non è così trascurabile come egli s'immagina. Ma io voglio tacere di questo, dal momento che Ella si compiace di chiamarlo suo amico. Ben dovrebbe invero egli essere, sebbene in un più largo senso, anche mio amico, se dalla comune partecipazione alla stessa scienza e dagli energici, sebben vani sforzi di rimettere questa scienza su d'un piede più sicuro, può nascere un'amicizia letteraria; ma io penso che sia avvenuto qui come altrove; costui deve aver temuto di dover rimettere qualche cosa delle sue pretese di fronte a simili novità; timore che è assolutamente infondato, perchè qui si tratta della limitazione non degli autori, ma dell'intelletto umano.

Ella può, Illmo Signore, fermamente credermi — e di ciò può informarsi in qualunque tempo sulla fiera di Lipsia dal mio editore Hartknoch — che alle assicurazioni di questo, che Ella avesse parte nella recensione, io non ho mai voluto dar fede ed ora mi è oltremodo grato il ricevere dalla Sua cortese informazione la conferma della mia supposizione. Io non sono così delicato e suscettibile da irritarmi per le obbiezioni e le critiche, posto pure che si riferissero a quanto io considero come il merito più eccellente del mio scritto, quando non traspariscano l'intenzione di nascondere ciò che pure potrebbe trovarsi qua o là di encomiabile e l'espressa volontà di nuocere. Io aspetto con piacere la pubblicazione della Sua recensione integra nella *A. D. Bibliothek*: questa preoccupazione mette agli occhi miei nella luce più favorevole il

Suo carattere e mi dimostra ch'esso s'ispira a quella onestà e purezza d'intenzioni che caratterizzano il vero scienziato e che mi riempiranno sempre della più alta stima, qualunque sia per essere il Suo giudizio. Con tutta libertà confesso che io medesimo non 5 aveva fatto conto da principio su d'una rapida accoglienza favorevole del mio scritto: perchè a questo fine non era stata abbastanza elaborata, in modo da riuscire generalmente accessibile, l'esposizione delle materie, che io aveva per più di dodici anni continuamente ed accuratamente meditato: a questo si sarebbero 10 richiesti ancora alcuni anni, mentre io la condussi a termine in quattro o cinque mesi, per paura che una così lunga occupazione finisse per riuscire, tardando ancora, a me stesso di peso e che la età aggravantesi (io sono già adesso nei sessant'anni ed ho ancora in testa tutto il sistema) me ne rendesse in ultimo l'esecu- 15 zione forse impossibile. E di questa mia risoluzione sono ancora adesso, sia pure l'opera mia così com'è, affatto contento; tanto anzi che io non vorrei a nessun costo avere ancora da scriverla, come non vorrei a nessun costo addossarmi ancora una volta la lunga serie di sforzi che essa m'è costata. Il primo stordimento 20 che dovevano produrre necessariamente una certa quantità di concetti assolutamente stranieri all'intelletto usuale e di nuovi vocaboli ancora più stranieri, sebben necessarii, si dissiperà col tempo. Alcuni punti si chiariranno (ed a ciò forse contribuiranno i miei Prolegomeni). Questi punti irradieranno luce su altri passi, al che 25 certo si richiederà di tempo in tempo un contributo di esplicazioni da parte mia; e così finalmente potrà venir compreso nella sua totalità ed a fondo l'insieme; a condizione che si ponga mano all'opera e, partendo dalla questione fondamentale che è il punto essenziale (e che io ho abbastanza chiaramente esposta), si pro- 30 ceda successivamente ad esaminare a parte e ad elaborare con sforzi concordi ogni singolo punto. In una parola, il meccanismo c'è tutto completo, ed ora si tratta soltanto di lucidarne i pezzi o di ungerli per togliere l'attrito, il quale certo gli impedirebbe di entrare in attività. Ancora, questo genere di scienza ha questo 35 di particolare che la concezione del tutto è necessaria per rettificare ogni parte singola e quindi, per erigere quella, si è in diritto di lasciare queste per un dato tempo in un certo stato d'imperfezione. Se io avessi voluto fare l'una e l'altra cosa ad un tempo, le forze e il tempo non mi sarebbero bastati.

Ella accenna alla mancanza di popolarità come ad un giusto rimprovero che si può fare al mio scritto: perchè ogni scritto filosofico deve potersi esporre popolarmente: altrimenti nasconde molto probabilmente sotto il velo nebuloso d'un'apparente profondità, cose senza senso (1). Ma con la popolarità, in ricerche le quali miravano tant'alto, non si poteva cominciare. Quando io fossi solamente giunto a tanto, che gli altri mi fossero venuti appresso un tratto con i concetti scolastici, in mezzo ad espressioni barbare, vorrei bene io stesso accingermi (altri però vi riuscirà meglio) a stendere un riassunto popolare, e tuttavia solido, del tutto, riassunto del quale ho già il piano in mente: per intanto accontentiamoci di essere chiamati pedanti (*doctores umbratici*), purchè riusciamo a portar avanti la scienza: la parte più delicata del pubblico certo non prenderà parte a questo lavoro, finchè esso non esca dalla sua oscura officina e, completamente polito, possa affrontare anche il suo giudizio. Abbia Ella ancora la gentilezza di gettare un rapido sguardo sull'insieme e vedrà che la materia da me elaborata nella *Critica* non è metafisica, ma è una scienza affatto nuova e finora intentata e cioè la critica della ragione in quanto giudicante *a priori*. Altri hanno certamente toccato di questa facoltà, come Locke e Leibnitz, sempre però confusamente con altre potenze conoscitive, ma nessuno ha mai anche solamente pensato che essa potesse essere l'oggetto d'una scienza formale e necessaria e per di più molto estesa, la quale (senza rinunziare a questa sua limitazione a considerare unicamente la facoltà delle conoscenze pure) richiedesse una tale molteplicità di suddivisioni e nel tempo stesso (ciò che è meraviglioso) potesse dalla natura di tale facoltà derivare tutti gli oggetti ai

(1) Perchè non si addossi a me solo la colpa delle difficoltà create ai miei lettori con la novità del linguaggio e l'oscurità non facilmente penetrabile, io faccio volentieri la seguente proposta. La deduzione dei concetti intellettivi puri, ossia delle categorie, cioè la possibilità di avere affatto *a priori* concetti delle cose, non potrà non essere giudicata altamente necessaria, perchè senza di essa la conoscenza pura *a priori* non ha alcuna certezza. Ora io vorrei che alcuno tentasse di arrivarvi in modo più facile e più popolare: allora egli sentirà la difficoltà, la più grande fra tutte quelle che la speculazione possa trovare in questo campo. Da altre fonti poi che non quelle da me indicate, egli non la deriverà mai; di questo sono perfettamente sicuro.

quali essa si estende, enumerarli e provare la completezza di questa enumerazione col loro ordinamento sistematico nella totalità di una potenza conoscitiva; ciò che nessun'altra scienza assolutamente può fare — e cioè dal semplice concetto (ma ben determinato) d'una potenza conoscitiva derivarne *a priori* anche tutti gli oggetti, tutto quello che si può saperne, anzi tutto quello che intorno ad essi involontariamente, sebbene illusoriamente, si sarà costretti a giudicare. La logica che sarebbe ciò che v'ha di più simile a tale scienza, è tuttavia in questo punto infinitamente al disotto di essa. Perchè essa si estende, è vero, ad ogni uso dell'intelletto, ma non può dire a quali oggetti e fin dove si possa applicare la conoscenza intellettiva, e deve attendere che oggetti della sua applicazione le siano dati dall'esperienza o per altra via (p. es. dalla matematica).

Ed ora, mio caro Signore, io La prego, quando Ella voglia ancora spendere fatica in questa faccenda, di usare di tutto il Suo prestigio e di tutta la Sua influenza per provocarmi dei nemici, non nemici alla mia persona (chè io sto in pace con tutto il mondo), ma al mio scritto; e nemici non anonimi, nemici che non attacchino tutto in una volta o qualche cosa preso casualmente in mezzo al resto, ma che procedano veramente con l'ordine debito; prima esaminare od ammettere la mia dottrina della distinzione delle conoscenze analitiche e sintetiche, poi procedere all'esame del problema generale da me chiaramente proposto nei Prolegomeni, come cioè siano possibili conoscenze sintetiche *a priori*, quindi analizzare successivamente i miei tentativi di risolvere questo problema, ecc. Perchè io mi credo in grado di dimostrare formalmente che nessuna proposizione veramente metafisica si possa esporre divelta del tutto, ma debba sempre venir derivata solo dal rapporto in cui essa si trova con le fonti di tutta la nostra conoscenza razionale pura, quindi dal concetto della possibile totalità d'una tale conoscenza, ecc. Ma per quanto cortese e condiscendente Ella volesse essere in riguardo a questo mio desiderio, io so benissimo fin d'ora che, dato il gusto dominante in questa età, di rappresentarsi nelle cose speculative il difficile come facile (non di renderlo facile), il Suo gentile interessamento circa questo punto rimarrebbe senza risultato. Garve, Mendelssohn e Tetens sono i soli, ch'io conosca, dalla cui collaborazione quest'impresa potrebbe in non lungo tempo essere portata fino ad un termine che dei secoli non hanno potuto

raggiungere: ma questi eccellenti uomini paventano di accingersi a lavorare un deserto che, con tutta la fatica spesasi intorno, è sempre rimasto egualmente ingrato. Tuttavia gli sforzi umani si svolgono in un circolo costante e ritornano a quel punto nel quale si sono già una volta trovati: onde materiali che ora giacciono nella polvere potranno forse venir usati a costruire uno splendido edifizio.

Ella ha la bontà di giudicare favorevolmente la mia esposizione delle contraddizioni dialettiche della ragion pura, sebbene la soluzione delle stesse non abbia la Sua approvazione (1).

Se il mio recensente di Gottinga si fosse indotto a trar fuori anche un solo giudizio di questo genere, allora almeno io non avrei pensato ad una disposizione ostile, avrei dato la colpa all'aver mancato il senso del maggior numero delle mie proposizioni (ciò che non mi sarebbe tornato inaspettato) e così in gran parte a me stesso e in luogo di rispondere con qualche acerbità, o non avrei risposto affatto, o al più mi sarei qualche poco lamentato perchè si volesse così semplicemente condannare tutto senza aver attaccato la fortezza principale; ma nel caso presente regnava in tutta la recensione ad ogni punto un tono così insolente di disprezzo e di arroganza, che io doveva necessariamente sentirmi mosso a provocare questo grande genio a venire alla luce, per poter decidere, dal paragone dei suoi prodotti con i miei, per quanto poca cosa questi siano, se vi era realmente da parte sua quella grande superiorità, o se invece non vi fosse dietro una certa astuzia di autore, che sta nel lodare tutto ciò che concorda con le affermazioni che si trovano nei proprî scritti e nel biasimare ciò che vi

(1) La chiave tuttavia c'è, soltanto l'uso non solito ne è da principio difficile. Essa sta nel considerare tutti gli oggetti a noi dati secondo due concetti diversi e cioè prima come fenomeni, poi come cose in sè. Se si prende i fenomeni per cose in sè e si esige da essi, come tali, nella serie delle condizioni l'*assolutamente incondizionato*, si cade in pure contraddizioni, le quali scompaiono quando si mostri che l'assolutamente incondizionato non si trova in mezzo ai fenomeni, ma soltanto nelle cose in sè. Se si prende al contrario ciò che, come *cosa in sè*, può contenere in sè la condizione di alcunchè nel mondo, per *fenomeno*, allora si creano delle contraddizioni dove non ne esistono affatto, come nel caso della libertà, e questa contraddizione scompare non appena si fa attenzione a quel diverso significato degli oggetti.

contrasta e così nel crearsi di sottomano un piccolo imperio sopra tutti gli autori in una data materia (essendo gli autori obbligati, se vogliono essere giudicati bene, a usare l'incenso ed a celebrare come loro guida gli scritti di colui, nel quale sospettano il futuro recensente); col che si finisce poco per volta a guadagnarsi, senza grande fatica, un nome. Giudichi ora Ella, appresso a questo, se io ho dimostrato il mio malcontento contro il recensente di Gottinga, come Ella ama esprimersi, c o n u n a c e r t a d u r e z z a.

Dopo la spiegazione che Ella ha avuto la bontà di darmi, secondo la quale il vero recensente deve restare in incognito, cade, da quanto prevedo, la mia aspettazione che il mio invito venga accolto: a meno che egli si presentasse, ovverosia si scoprisse da se stesso di propria volontà, nel qual caso tuttavia io mi considere come legato a n o n f a r e i l m i n i m o u s o i n p u b b l i c o di ciò che intorno al vero processo delle cose Ella ha avuto la bontà di parteciparmi. Del resto una controversia erudita condotta aspramente mi è così insopportabile e lo stesso stato d'animo che essa presuppone è così contrario alla mia natura che io preferisco addossarmi il più esteso lavoro di chiarimento e di giustificazione di ciò, che ho già scritto, contro l'avversario più reciso, ma obbiettivo, che destare e mantenere in me una passione che in nessun altro caso trova posto nell'animo mio. Se tuttavia il recensente di Gottinga credesse di dover rispondere alle mie espressioni nella rivista e nella solita maniera, senza compromettere la propria persona, ben saprei io (sempre salva l'obbligazione che mi sono sopra assunto) prendere le mie misure per far cessare questa molesta disuguaglianza tra un aggressore invisibile ed un aggredito che si difende dinanzi agli occhi di tutto il mondo; sebbene pur resterebbe aperta una via di mezzo e cioè che egli non si nominasse pubblicamente, ma si scoprisse a me (per i motivi da me addotti nei Prolegomeni) per lettera, scegliendo poi e risolvendo pubblicamente il punto da mettersi in questione. Ma qui ben si potrebbe esclamare: *O curas hominum!* Miseri uomini, voi vi date l'apparenza di occuparvi solo della verità e della diffusione del sapere, mentre ciò che veramente vi occupa è soltanto la vostra vanità!

Ed ora, Illmo Signore, voglia Ella che questa occasione non sia la sola per mantenere una conoscenza che mi è così gradita. Un carattere della natura che Ella lascia trasparire nella prima Sua lettera non è, anche senza voler tener conto della superiorità del-

l'ingegno, cosa tanto frequente nel nostro mondo letterario, perchè colui il quale apprezza la purezza del cuore, la mitezza e la bontà generosa più che tutta la scienza stessa, non debba sentire, quando incontra tutte queste belle proprietà riunite, un vivo desiderio di entrare in rapporto con chi le possiede. Ogni consiglio, ogni accenno d'un uomo così sagace e delicato sarà per me in ogni tempo del più alto pregio e quando vi fosse da parte mia qualche cosa con cui io potessi ricambiare una tale cortesia, il piacer mio ne sarebbe raddoppiato.

Io sono, Illmo Signore, con vera stima e devozione

Konisberga, 7 agosto 1783.

suo
E. Kant.

COMMENTO

PREFAZIONE

1) La prefazione comprende quattro parti: nella prima Kant mostra la necessità di una riforma e perciò d'un esame critico della metafisica; nella seconda tratta dell'unico tentativo fatto prima di lui in questo senso da Davide Hume; nella terza presenta la sua critica della metafisica come un'estensione a tutti i principii della ragione del problema posto da Hume in rapporto al solo principio di causa; nella quarta dà ragione della nuova esposizione contenuta nei Prolegomeni.

2) I [pag. 19, linea 2]. Questi Prolegomeni non sono scritti, dice Kant ironicamente, per coloro che riducono la filosofia ad una compilazione eclettica di reminiscenze storiche, ma per coloro che pensano da sè, affine di persuaderli che, prima di affrontare qualunque problema metafisico, è innanzi tutto necessario chiedersi: è possibile la metafisica? Questa domanda è resa necessaria dallo stato di questa disciplina: essa non progredisce e sembra avvolgersi in continui errori: d'altra parte lo spirito umano non può rinunziare ad occuparsi dei problemi che ne sono l'oggetto. Per mezzo di questa indagine noi vedremo fino a qual punto ed a quali condizioni essa è possibile: e così quali riforme è necessario introdurre in essa per farla risorgere.

3) [p. 19, $_6$]. La filosofia è conoscenza *ex principiis*, costruzione razionale, non esposizione storica. Kant dirige qui la sua ironia contro i filosofi eclettici del suo tempo che sostituivano con l'eru-

dizione l'assenza d'un pensiero personale; e che avevano creduto di aver giudicato definitivamente Kant col classificarlo tra gli idealisti accanto a Berkeley.

4) [p. 20, $_{20}$]. *Kr. r. Vern.*, 32: " È un destino ordinario della ragione umana nella speculazione il condurre a termine al più presto il suo edifizio per ricercare solamente in appresso se il fondamento sia ben posto ". Su questa metafora della " costruzione " metafisica, frequente in Kant, v. VAIHINGER, *Comm.* I, 233 ss.

5) [p. 21, $_4$]. Le soluzioni dogmatiche del problema metafisico non hanno valore: " non vi è ancora una metafisica ". Ma il bisogno metafisico dell'uomo è indistruttibile: colui che si aspetta che la filosofia, come scienza illusoria, abbia fine è da Kant paragonato al *rusticus* di Orazio che aspetta sia passata tutta l'acqua del fiume. Questo concetto della perennità della metafisica è sovente espresso da Kant; cfr. *Proleg.*, 367, 380; *Kr. r. Vern.*, 11, 19 ss., 544-5.

6) II. [p. 21, $_{10}$]. Il primo che nella storia della filosofia intravide la necessità di stabilire un'indagine circa la legittimità della metafisica è Davide Hume. Egli prese in esame uno dei più importanti principii della ragione, il principio di causa e dimostrò che, non potendosi dedurre analiticamente dalla causa l'effetto, la connessione dell'effetto con la causa non è conosciuta per mezzo della ragione, ma è il semplice risultato d'un'associazione empirica del tutto subbiettiva. Di qui trasse la conclusione generale che le pretese conoscenze razionali vengono anch'esse dall'esperienza, che non vi sono conoscenze razionali pure e che perciò, se per metafisica s'intende un sistema di verità derivate razionalmente da principii puri (cioè posti dalla ragione indipendentemente dall'esperienza), non vi è e non vi può essere una metafisica. Ma questo principio d'un esame critico della ragione non portò il frutto che doveva, perchè gli avversari lo fraintesero. Questi vollero mostrare contro Hume che noi dobbiamo accogliere come valido, nella costituzione dell'esperienza, il principio di causa: ciò che Hume non aveva contestato. Ma non indagarono invece con qual diritto la nostra ragione faccia uso di tale principio: e se potrebbe esten-

derlo anche al di là dell'esperienza. Essi trovarono invece più comodo giustificarlo con un appello al buon senso: come se in queste materie spettasse al buon senso decidere.

7) [p. 21, 33]. La stessa immagine in *Kr. r. Vern.* 499.

8) [p. 22, 17]. Th. Reid, l'illustre fondatore della scuola scozzese (1710-1796). La sua " *Inquiry into the human mind* " (1764) era apparsa, tradotta in tedesco, nel 1782. — James Oswald, ecclesiastico scozzese (1703-1793), propugnò contro Hume la filosofia del buon senso nel suo " *An appeal to common sense in behalf of religion* " (1766-72). — James Beattie, professore di morale ad Edimburgo (1735-1803), fonda ogni certezza ed ogni valore sopra il senso comune. La sua opera contro Hume, " *Essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism* " (1770), era stata pubblicata, tradotta in tedesco, nel 1772. — Joseph Priestley, illustre fisico inglese (1733-1804), si occupò attivamente anche di questioni filosofiche e teologiche, combattè la filosofia del buon senso di Reid, Oswald e Beattie, ma combattè anche Hume nelle sue " *Letters to a philosophical unbeliever* " (1780-82, trad. ted. 1782).

9) [p. 23, 11]. Sul buon senso in filosofia v. anche *Proleg.* 369 ss., *Reflex.* II, 53.

10) III. [p. 23, 38]. Fu l'avvertimento di Hume che mi svegliò dal sonno dogmatico e mi avviò sulla buona via. Io estesi la questione a tutti i principii razionali puri che la metafisica impiega e riuscii non solo a giustificarne l'applicazione nell'esperienza, ma anche a determinare razionalmente il numero di questi principii ed i limiti del loro uso: di qui ebbe origine la Critica della ragion pura.

11) [p. 23, 38]. La " Ricerca sull'intelletto umano " di D. Hume (1748) era apparsa, tradotta in tedesco, nel 1755 ed è probabile che la prima influenza di Hume su Kant non cada molto appresso. La posizione decisa del problema critico in rispetto alla ragione, nel senso qui accennato, non ebbe luogo però che dopo il 1770. Sul suo rapporto con Hume Kant si estende a lungo in *Kr. pr. Vern.*, 50-54 ; cfr. anche *Kr. r. Vern.*, 105-6, 499 ss. Sul

problema della causalità secondo Hume si veda qui appresso § 5 e § 27 ss.

12) [p. 24, 11]. *Ueber die Fortschr. d. Metaph.* (ed. Vorl.), 70: " Hume ha già il merito d'aver addotto un caso e cioè quello della legge di causalità, che mise in imbarazzo tutti i metafisici. Che sarebbe avvenuto se egli od altri avesse posto la questione in termini generali? La metafisica avrebbe dovuto esser lasciata in disparte finchè la questione fosse risolta ". Cfr. ib., 90. Il torto di Hume è stato in primo luogo di non aver esteso la sua ricerca anche agli altri concetti razionali puri (sostanza, ecc.): in secondo luogo di non averla estesa anche alle proposizioni della matematica; su quest'ultimo punto vedi *Prol.* § 2, *Kr. r. Vern.*, 40.

13) IV. [p. 24, 34]. Però alla Critica della ragion pura toccò lo stesso destino della teoria di Hume: non fu compresa perchè contraria alle idee vigenti e perciò fu giudicata difficile, pedantesca, oscura. Ma l'aridità e l'oscurità erano inevitabili in un'esposizione sistematica d'una scienza affatto nuova, che rompe con tutta la tradizione filosofica anteriore e che per di più vuole dare una determinazione minuta e completa della funzione e del valore di tutte le attività della ragione. A rimediare in parte a questo inconveniente sono destinati i presenti Prolegomeni che dànno una veduta complessiva dei punti essenziali della Critica e così possono anche servire ad essa come introduzione. Chi poi trovasse oscuri anche questi Prolegomeni, lasci la metafisica: una certa oscurità nelle opere filosofiche (inevitabile sempre) ha il suo vantaggio appunto in questo, che essa tiene lontano il gregge pigro degli ignavi e degli incapaci.

14) [p. 25, 8]. L'oscurità dell'esposizione venne infatti rimproverata spesso a Kant acerbamente dai suoi avversari (v. p. es. L. Meiners, *Grundr. d. Seelenlehre*, 1786, Vorr.); gli stessi suoi amici e discepoli non si esprimono, nella sostanza, diversamente. Mendelssohn nella lettera 10 aprile 1783 chiama la Critica " dieses Nervensaftverzehrendes Werk " (*Briefw.*, I, 288) e Reinhold confessa di non aver compreso la Critica che dopo replicate letture " con difficoltà indicibile " (R. Keil, *Wieland und Reinhold*, 1885, 18). È

noto del resto che anche i Prolegomeni non vennero giudicati diversamente.

15) [p. 26, $_{11}$]. Moses Mendelssohn (1729-1786], uno dei più illustri rappresentanti della filosofia eclettica, fu scrittore chiaro ed elegante, ma non merita certo, per la profondità, l'elogio che qui Kant amichevolmente gli rivolge.

16) [p. 27, $_{8}$]. Sul metodo analitico si cfr. *Proleg.* § 4, *Log.*, § 117, e la nota 46.

17) [p. 27, $_{31}$]. *Reflex.*, II, 15: " Se anche io avessi a mia disposizione, come Hume, tutti i lenocinii della forma, avrei tuttavia scrupolo di servirmene. È vero che l'aridità disgusta più d'un lettore. Ma non è bene tener lontano gli indegni? ".

Osservazioni preliminari.

18) In queste osservazioni preliminari Kant traccia il piano generale dell'opera sua. Egli si propone di sottoporre ad esame critico la metafisica, per decidere quindi intorno alla sua possibilità. Ora che cosa è, considerata nella sua struttura come sapere, la metafisica? È una costruzione sintetica *a priori*. Kant si arresta qui a lungo sulla distinzione fra il procedimento analitico ed il procedimento sintetico del pensiero e mostra come costruzioni sintetiche *a priori* siano anche le altre due discipline razionali pure, la matematica e la fisica pura (§ 1-3). L'esistenza ed il valore indiscusso della matematica e della fisica pura dimostrano che la ragione può realmente costituire *a priori*, senza ricorrere alla esperienza, per mezzo d'una costruzione sintetica, un sistema di conoscenze assolutamente valide (§ 4). La ricerca si presenta quindi naturalmente divisa in tre parti. 1° Come è possibile la costruzione sintetica *a priori* della matematica? 2° Come è possibile la costruzione sintetica *a priori* della fisica pura? 3° Come accade che la ragione nostra si affatichi a costruire nella metafisica un sistema sintetico *a priori* e tuttavia fallisca continuamente in questo tentativo? Queste tre questioni ci conducono alla soluzione

dell'ultimo e fondamentale problema: in qual senso dobbiamo riformare la metafisica perchè costituisca anch'essa un sistema scientifico? (§ 5).

19) § 1. Kant rileva qui anzitutto questo primo carattere della metafisica: che è quanto alle sue fonti una costruzione *a priori*: la ragione in essa attinge a se stessa, non all'esperienza.

20) [p. 29, 12]. Kant lascia da parte la questione dell'oggetto della metafisica. Una discussione di questo punto non era del resto qui necessaria, perchè genericamente tutti si accordano in questo, che la metafisica ha per oggetto i problemi della realtà soprasensibile " Dio, la libertà e l'immortalità " (*Kr. r. Vern.*, 31, cfr. *Prolegomeni*, 271). " La metafisica ha per proprio ed unico fine delle sue ricerche tre idee: Dio, la libertà e l'immortalità..... Tutto il resto onde questa scienza si occupa serve solo come strumento per giungere a queste idee e stabilirne la realtà " (*Kr. r. Vern.*, 260 Anm.). *Fortschr. d. Metaph.* (ed. Vorl.), 83 ss.: " L'oggetto finale al quale mira tutta la metafisica è facile a scoprirsi e può sotto questo aspetto fondare la definizione seguente della stessa: essa è la scienza che ci fa passare dalla conoscenza del sensibile a quella del soprasensibile per mezzo della ragione ". Si comprende bene che la via seguita in questo da Kant ed anche i suoi risultati differiscono profondamente da quelli dell'antica metafisica: che per lui la metafisica non è tanto una scienza di queste realtà trascendenti, quanto piuttosto una scienza della ragione in quanto è, speculativamente e praticamente, aspirazione verso il trascendente. In questo senso, certo con un'accentuazione lievemente scettica, nei " Sogni d'un visionario " (p. 63) è definita " la scienza dei limiti della ragione umana ".

21) [p. 29, 18]. *Kr. r. Vern.* (A), 17: " Chè quando anche dalle nostre esperienze si tolga tutto ciò che appartiene ai sensi, rimangono tuttavia certi concetti originarii e giudizi da essi derivati, che devono essere sorti del tutto *a priori*, indipendentemente dall'esperienza etc. ".

22) [p. 30, 2]. Il senso originario dell'espressione " *a priori* " ed " *a posteriori* ", quale ricorre nella scolastica, si riferisce alla di-

stinzione della conoscenza degli effetti dalle loro cause (che si dice conoscere *a priori*) e della conoscenza delle cause dagli effetti (che è conoscere *a posteriori*). Onde genericamente poi conoscere *a priori* tanto valse quanto conoscere per mezzo della ragione, conoscere *a posteriori* quanto conoscere per mezzo dell'esperienza: " *quod experiundo addiscimus, a posteriori cognoscere dicimur; quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur* " (Wolff, *Psych. emp.*, § 5). Kant precisa con maggior rigore la distinzione: conoscenze *a priori* vere e proprie sono per Kant le conoscenze assolutamente indipendenti dall'esperienza, quelle conoscenze o quegli elementi della conoscenza che non derivano nè immediatamente nè mediatamente dal senso, ma ci rinviano ad una sorgente distinta dal senso, ad un'attività autonoma dello spirito. Il senso è una facoltà passiva che ci può dire ciò che le cose sono; ma non può assolutamente per sè solo dirci, nemmeno dopo ripetute esperienze, che cosa debbono necessariamente essere. Ora per Kant è fuori di dubbio che alcune delle nostre conoscenze ci si presentano sotto l'aspetto di verità universali e necessarie: l'esistenza d'un sapere universale e necessario, ossia d'un sapere razionale è anzi, secondo Kant, un'affermazione necessaria, perchè la ragione non può negarla senza cadere in contraddizione con sè stessa. Su questo punto quindi Kant è perfettamente d'accordo con tutta la tradizione idealistica ed aprioristica: che il sistema del sapere umano non è una semplice addizione o trasformazione meccanica di dati sensibili; ma che vi è nell'uomo una potenza di spontaneità spirituale, la ragione, che è sorgente di verità universali e necessarie, che sono date indipendentemente dai dati del senso, cioè *a priori*. La stessa esperienza, alla quale l'empirista si appella, quando venga sagacemente analizzata, si rivela non come una somma od un precipitato di elementi in sè irrazionali, ma come una sintesi, un sistema di dati secondo principii non ricavabili dal dato: la sua validità presuppone la validità universale e necessaria di questi suoi principii costitutivi, che diciamo principii *a priori* appunto perchè non vengono dal dato come dato, ma vengono nell'elaborazione spirituale dell'esperienza imposti al dato con un'indeclinabile necessità. Ogni minima esperienza, ogni affermazione, che abbia la pretesa di valere obbiettivamente, presuppone già il valore incondizionato di questi principii, la cui negazione è quindi da Kant considerata come un as-

surdo: " sarebbe come voler dimostrare con la ragione l'inesistenza della ragione " (*Kr. pr. Vern.*, 12). Di qui i due principii che sono come il canone di tutte le dimostrazioni e critiche kantiane: il dato per se stesso (l'esperienza nel senso di semplice somma delle percezioni) non dà necessità; tutto ciò che ci si presenta come universale e necessario ha la sua origine *a priori* nella ragione.

Per questa sua teoria della necessità d'una conoscenza *a priori*, Kant si connette direttamente con Leibniz; di fronte alla filosofia eclettica contemporanea che inclinava, in questo punto più verso l'empirismo lockiano che verso l'apriorismo leibniziano (cfr. Feder, *Ueber Raum und Causalität*, 1787, X), la dottrina kantiana è una vera restaurazione del leibnizianismo. Anzi Kant è un apriorista più rigoroso di Leibniz stesso in questo che distingue la spontaneità dell'intelletto dalla semplice recettività del senso non per una semplice differenza nella distinzione e nella chiarezza, ma per una differenza specifica, qualitativa (cfr. la nota 72). Ma per un altro lato egli ne differisce profondamente: e cioè in quanto conclude con l'attribuire all'elemento *a priori* una semplice funzione formale e quindi ne deduce l'impossibilità d'una conoscenza obbiettiva per mezzo dell'*a priori* (conoscenza metafisica in senso dogmatico). L'*a priori* è per Kant, come per Leibniz, non un conoscere innato, ma una semplice virtualità dello spirito, che si svolge in noi in occasione dell'esperienza, un' " acquisizione originaria " (*Ueber eine Entdeckung,* ed. Vorl., 43): di più è una virtualità che non può mai costituire da sè un conoscere obbiettivo assolutamente puro da ogni dato empirico (*Kr. pr. Vern.*, 141; cfr. *Dissert.*, § 4, § 15): esso sussiste a sè, indipendentemente dall'esperienza, non come un sapere reale od una disposizione in sè perfetta ad un sapere reale, ma come un semplice fattore trascendentale dell'esperienza, come un elemento che entra necessariamente a costituire quel sapere che diciamo esperienza, senza derivare dal senso. Kant chiama spesso questo elemento col nome di rappresentazione *a priori* (*Kr. r. Vern.*, 52: " Lo spazio è una rappresentazione necessaria *a priori* etc. "): ma la parola rappresentazione è usata genericamente in questo caso a designare anche i semplici elementi formali della rappresentazione obbiettiva.

Da questi due punti (l'esistenza d'un sapere razionale che non deriva dal senso e il carattere formale di questo sapere razionale)

è facile svolgere il pensiero di Kant circa la scienza in genere e circa la metafisica in ispecie come sapere *a priori*. La scienza è scienza solo in quanto è sapere obbiettivo universale e necessario, cioè razionale: quindi il semplice accumulamento di dati, l'esposizione storica, rapsodica, *ex datis*, non è ancora scienza. Le scienze empiriche (come p. es. la fisica vera e propria o la psicologia), che tentano la sistemazione razionale d'un dato campo dell'esperienza, non sono nemmeno esse ancora vera scienza: perchè, se per una parte implicano un elemento razionale (la concatenazione necessaria, l'ordine formale, nel quale esse inquadrano i dati per un'esigenza della ragione, che è *a priori*), per l'altro accolgono il dato di fatto come qualche cosa di semplicemente dato, razionalmente inesplicabile. Le scienze sono costruzioni razionali imperfette, provvisorie, il cui fine è di rendere possibile e preparare quello che è l'unica, la vera scienza, l'ideale supremo del sapere: e cioè la ricostruzione razionale di tutta la realtà *ex principiis*, non *ex datis*, la derivazione razionalmente necessaria di tutta la realtà da un principio supremo razionale e quindi certo anch'esso incontestabilmente *a priori*. " Scienza vera e propria può esser detta solo quella la cui certezza è apodittica: la conoscenza che non implica se non una certezza empirica è solo impropriamente denominata sapere..... Una dottrina razionale della natura merita il nome di scienza della natura solo quando le leggi naturali che stanno in essa a fondamento sono conosciute *a priori* e non sono leggi date dall'esperienza „ (*Met. Anfangsgr.*, 467 ss.; cfr. *Log.* (ed. Kinkel), 27, 29).

Una tale scienza perfetta della realtà voleva essere la metafisica wolfiana, che credeva di poter dedurre dal principio d'identità per la semplice virtù della ragione tutto il sistema del sapere umano. E per Kant sta sempre fermo il principio metodico di questa metafisica, se non la metafisica stessa: una metafisica fondata su induzioni, ipotesi od esperienze può essere cosa utile praticamente come fede pratica (*Proleg.*, 278), ma non è più una metafisica, come una matematica che si fondasse sopra semplici probabilità non sarebbe più matematica (*Proleg.*, 369). Ma il sapere *a priori* è ristretto da Kant, come abbiamo veduto, ad una funzione formale e non dà origine, isolato, ad un sapere obbiettivo; " il principio che pervade e determina tutto il mio idealismo è questo: che ogni conoscenza delle cose per mezzo dell'intelletto

puro e della ragion pura non è che illusione e che solo nell'esperienza sta la verità (*Proleg.*, 374). Una scienza obbiettiva della realtà per pura virtù della ragione è nella condizione umana impossibile: il sapere nostro è sempre legato all'intuizione sensibile, che è per natura sua semplice dato irrazionale, e perciò non può rivestire altra forma che di dato razionalizzato, subordinato a principii formali razionali, ossia di " esperienza ". Come può quindi Kant parlare ancora d'una metafisica come scienza *a priori*? Una scienza che sia sapere circa le cose, che afferri *a priori* le cose nella loro struttura razionale è per noi impossibile; ma non è impossibile una scienza che costruisca *a priori* l'elemento razionale del nostro sapere razionalmente imperfetto, cioè dell'esperienza; che sia sapere razionale circa la composizione dell'esperienza e svolga sistematicamente *a priori* quel complesso di principii formali per mezzo dei quali lo spirito razionalizza il dato e ne costituisce l'esperienza. Ora per Kant i principii formali razionali (in l. s.), ai quali lo spirito subordina il dato, sono di due specie, entrambe egualmente razionali (in l. s.), cioè universali e necessarie, ma caratterizzate da una diversa forma di razionalità: in quanto gli uni (i principii matematici) ci si presentano come verità universali e necessarie connaturate delle cose stesse, che quindi si rivelano a noi nell'intuizione immediata delle cose come intuizioni universali e necessarie, come intuizioni pure, *a priori*; gli altri invece (i principii metafisici) ci si presentano come verità universali e necessarie, che il pensiero nostro attribuisce alle cose, che quindi ci si presentano come qualche cosa che noi dobbiamo pensare delle cose, come concetti universali e necessarii che il nostro pensiero deve predicare delle cose e pertanto come concetti puri, *a priori*. A queste due classi di principii formali corrispondono le due scienze (scienze in vero e proprio senso): la matematica e la metafisica (formale, critica). La prima svolge il sistema dei principii formali puri dell'intuizione sensibile, riproduce nella sua purezza e nella necessità della sua concatenazione interiore il sistema delle sintesi formali, dalle quali il dato dei sensi è trasformato nell'intuizione temporale e spaziale: essa costituisce un sistema perfettamente razionale, perchè gli assiomi ed i postulati, coi quali essa procede gradatamente alle costruzioni più complicate, rappresentano collegamenti assolutamente necessarii; ma questa necessità è una necessità intuitiva, non una

necessità pensata, è una necessità che viene in evidenza non quando lo spirito considera il contenuto astratto dei concetti matematici, ma quando traduce questi concetti (poichè la matematica, come scienza, è formulata per mezzo di concetti) nelle intuizioni corrispondenti (la matematica è conoscenza *a priori* procedente da costruzioni di concetti, cfr. la nota 36). La metafisica invece è un perfetto sistema di autoconoscenza della ragione (in l. s.) quanto alla sua operazione formale; quindi essa mette in luce nel loro principio le intuizioni pure sulle quali è fondata la matematica (lasciando a questa lo svolgimento del sistema nei suoi particolari) e ricostruisce in seguito tutta l'organizzazione dei concetti puri, per mezzo dei quali pensiamo *a priori* gli oggetti nell'esperienza; anch'essa come ricostruzione d'un organismo razionale, deve costituire un sistema razionale perfetto, deve cioè svolgere da un unico principio razionalmente necessario per una serie di passaggi razionalmente necessarii tutti i momenti del suo contenuto razionale, ossia tutta la serie dei principii razionali costitutivi dell'esperienza. Questa metafisica non è scienza della realtà razionale in se stessa (realtà intelligibile), che non è accessibile alla nostra potenza conoscitiva, ma è scienza dell'elemento razionale dell'esperienza, non è sapere trascendente, ma trascendentale; in quanto essa ci insegna a distinguere nettamente fra l'elemento formale dato *a priori* e ciò che ci è dato dal senso e così previene ogni confusione ed ogni abuso che si possa fare della conoscenza razionale col trasformarlo in un sapere obbiettivo illusorio, è critica della ragion pura.

Vale quindi anche della metafisica critica, della critica della ragione, l'affermazione qui stabilita da Kant circa la metafisica in generale, e cioè che essa è conoscenza *a priori*: ciò che del resto non deve far meraviglia, trattandosi dell'autoconoscenza della ragione (*Proleg.*, § 56; *Kr. r. Vern.*, 21-22, 84-85, 495 ss.; vedi la critica di questa concezione in Schopenhauer, *W.* (ed. Grisebach), I, 546-7); quindi il suo valore apodittico, l'esclusione assoluta d'ogni ipotesi (*Kr. r. Vern.*, A 11, 509; *Proleg.*, 369). Per questo suo carattere aprioristico (" dogmatico ", come Kant si esprime, *Kr. r. Vern.*, 21) la Critica della ragione distingue recisamente il suo procedere da ogni ricerca di semplice psicologia della conoscenza; essa non si propone di studiare storicamente, *ex datis*, come sia costituita la nostra conoscenza e quali siano i principii

a priori che l'intelletto vi introduce — perchè una tale ricerca non è scienza —, ma di ricercare come d e v e essere costituita la conoscenza e quali d e b b o n o essere i principii. Questa necessità, che rende possibile la critica della ragione come una concatenazione di verità necessarie, non è una necessità intuitiva (come nella matematica), ma una necessità logica: in che consiste essa propriamente? Certo non è una deduzione sillogistica, ma è una costruzione sintetica, la quale però è fondata in ultimo su d'un principio che è lo stesso principio d'identità, inteso nel senso suo sintetico. La verità prima e fondamentale che serve di punto di partenza è questa: vi è un sapere universale e necessario, vi è un sapere razionale che deve costituire un u n i c o sistema. Questa proposizione che può essere posta *a priori*, perchè è un presupposto di ogni affermazione (quindi anche della negazione della possibilità d'un tale sapere) diventa quindi il termine d'una ricerca teleologica, la quale può riassumersi in questa domanda: come deve essere costituito il processo del conoscere perchè un tale unico sistema, perchè un tale sapere sia possibile? Di qui la ricerca degli elementi che conferiscono all'esperienza nostra i caratteri dell'universalità e della necessità e la determinazione del loro valore e della loro applicazione: le quali tutte avvengono *a priori* nel senso che non si limitano a constatare ciò che è, ma in ciò che è determinano ciò che deve essere perchè si avveri quella condizione suprema *a priori*.

La matematica e la metafisica contengono le conoscenze *a priori* pure, cioè assolutamente pure da ogni elemento empirico. Ma è possibile secondo Kant dare a questo sapere *a priori* puro (che è sempre formale) un oggetto empirico " in modo tuttavia che all'infuori di ciò che è contenuto nel concetto di questo, non venga applicato alcun altro principio empirico „ (*Met. Anfangsgr.*, 468; cfr. *Prolegomeni*, 324); e cioè p. es. applicare questo sapere formale al concetto empirico di materia in genere o di movimento etc. Allora si ha un'applicazione dei principii *a priori* che può sempre ancora venir costruita *a priori* (essendo l'elemento empirico qualche cosa di costante), ma per il fatto medesimo della presenza d'un concetto empirico non è più un *a priori* p u r o: essa costituisce lo *a priori* misto, il sapere comparativamente *a priori*: la meccanica p. es. è una tale applicazione dei principii puri *a priori* al concetto empirico del movimento (*Kr. r. Vern.*, 28, 50, 74, 99). Il più delle

volte però per Kant *a priori* è sinonimo di *a priori* puro, onde l'uso promiscuo delle parole " puro " ed " *a priori* " e talvolta anche l'uso di " puro " nel senso di " *a priori* " in generale (cfr. VAIHINGER, *Comm.*, I, 211-13, 451). — In un secondo senso si può parlare di un *a priori* relativo o meglio improprio; quando cioè si parte da un concetto facendo astrazione dal modo dell'acquisizione sua e se ne ricavano per via analitica dei giudizi che sono *a priori*, ma solo relativamente alla posizione del concetto che serve loro di fondamento e che quindi, ove si consideri l'origine e la natura di questo, sono il più delle volte di natura empirica. Tutti i giudizi analitici sono *a priori*, ma la maggior parte (quelli cioè che procedono da un concetto empirico) non sono che un *a priori* improprio.

Collegando poi i principii *a priori* col dato sensibile l'intelletto dà origine a quel collegamento razionale del dato che dicesi esperienza. Ma l'esperienza pur contenendo in sè un elemento *a priori*, razionale — che è ciò che le conferisce un valore obbiettivo e le dà una necessità di fatto — implica altresì una molteplicità di elementi empirici, che è un fattore accidentale, imprevedibile *a priori*; quindi, pur essendo una costruzione razionale, non perciò è un sistema che possa venir costruito *a priori*. Un giudizio d'esperienza costituisce bensì, una volta dati gli elementi empirici, una proposizione universale e necessaria: ma pel fatto stesso che implica un fattore di carattere non razionale, non può essere mai assolutamente universale e necessario, è sempre cioè un giudizio *a posteriori*. Anche qui bisognerebbe distinguere l'assolutamente *a posteriori* (le impressioni non ancora organizzate dall'intelletto) dall'*a posteriori* dell'esperienza, ossia dal sapere empirico, che implica già la presenza dell'elemento *a priori*; ma Kant usa quasi sempre le parole " *a posteriori* " ed " empirico " come termini equivalenti.

23) [p. 30, $_2$]. Kant distingue tre gradi della conoscenza, il senso, l'intelletto e la ragione. Il senso è la facoltà di ricevere delle affezioni (*Diss.*, § 3, *Kr. r. Vern.*, 49, 66); come semplice recettività esso si distingue recisamente dall'intelletto che è spontaneità, attività elaboratrice; sulla teoria kantiana del senso in rapporto alla teoria leibniziana si veda la nota 72. Queste affezioni provengono da un'azione delle cose in sè sullo spirito; ma come

quest'azione debba intendersi, Kant non dice; si veda la nota 59. Il semplice dato del senso è qualche cosa ancora del tutto subbiettivo; esso è costituito da un elemento materiale (il contenuto qualitativo delle sensazioni) e da un elemento formale (il tempo e lo spazio; si cfr. per questo la nota 60). Al senso può riferirsi sotto un certo aspetto anche l'attività percettiva, la facoltà cioè dei collegamenti associativi, che antecedono e preparano i collegamenti obbiettivi dell'azione intellettiva vera e propria (si cfr. la nota 98). — L'intelletto è la facoltà di pensare, ossia di collegare le nostre intuizioni sensibili per mezzo di certe forme di unità che, espresse in concetti, costituiscono i concetti puri, ossia le categorie (*Proleg.*, § 22, 34). Esso è la facoltà teoretica umana per eccellenza: sul fondamento puramente subbiettivo dei dati sensibili esso erige il mondo obbiettivo dell'esperienza; ma appunto perchè è facoltà ordinatrice ed ha bisogno sempre del dato sensibile come punto di partenza, esso non può trascendere mai l'esperienza. — La ragione (in s. s.) invece è la facoltà delle idee, che sono " concetti necessarii, il cui oggetto non può essere dato in nessuna esperienza „ (*Proleg.*, § 40). In altre parole è la facoltà del soprasensibile, la facoltà che ha per vero e proprio oggetto il mondo delle cose in sè, l'intelligibile. Ma nell'uomo, la cui conoscenza è legata indissolubilmente al dato sensibile, essa non ha dal punto di vista teoretico che una funzione prevalentemente negativa, che è di limitare e regolare l'attività dell'intelletto (si v. la nota 172). Il campo vero e proprio dell'attività sua è la vita morale, nella quale, come ragion pratica, tende a subordinare l'agire umano all'ordine intelligibile. — Però l'uso delle parole " intelletto „ e " ragione „ non è, come notò già Schopenhauer (*W.*, I, 551 ss.), in Kant molto costante. La " ragione „ in amplissimo senso comprende l'intiera facoltà conoscitiva in quanto contiene in sè elementi *a priori* e quindi include anche l'intuizione pura: in questo senso è spesso usato anche qui nei Prolegomeni, specialmente in principio, dove per conoscenze della ragion pura s'intendono tanto quelle che sono fondate sulle intuizioni pure quanto quelle fondate sui concetti puri dell'intelletto e sulle idee della ragione in s. senso: " quindi conoscenza della ragione e conoscenza *a priori* sono una sola e medesima cosa „ (*Kr. pr. Vern.*, 12). In ampio senso comprende l'intelletto e la ragione (in s. senso), escludendo la sensibilità (p. e. *Kr. r. Vern.*, 540):

talvolta è usata in questo senso anche la parola " intelletto „ (*Kr. r. Vern.*, 111). In stretto senso è la facoltà delle idee.

24) [p. 30,$_3$]. Per la differenza tra metafisica e matematica, alla quale si è già accennato nella nota 22, si veda la nota 56.

25) § 2. Quanto al processo conoscitivo, Kant rileva in secondo luogo la metafisica essere costituita di giudizi sintetici *a priori*. Premette la distinzione generica fra giudizi sintetici ed analitici (*a*). I giudizi analitici sono per natura loro *a priori* e riposano sul principio di contraddizione: naturalmente però il concetto dal quale vengono derivati *a priori* può essere d'origine empirica (*b*). I giudizi sintetici invece possono essere *a priori* od *a posteriori*: essi debbono sempre seguire in armonia col principio di contraddizione, ma l'unità che essi stabiliscono ha il suo fondamento in qualche cosa d'altro (*c*). Kant li distingue in tre classi: 1) Giudizi empirici. Sono le sintesi *a posteriori* date nell'esperienza. — 2) Giudizi matematici. Tutti i giudizi matematici sono giudizi sintetici *a priori*. Che siano giudizi *a priori* risulta dalla necessità che essi implicano e che l'esperienza non può dare. Che siano giudizi sintetici nessuno invece l'ha finora osservato, perchè essi procedono in accordo col principio di contraddizione e perchè hanno in comune con gli analitici il necessario collegamento del soggetto e del predicato. Ma quanto al primo punto, si tratta semplicemente d'una condizione negativa: la derivazione d'un giudizio da un altro per un atto di sintesi deve avvenire in conformità del principio di contraddizione, non avviene in forza di esso. E quanto al secondo, è facile notare come in essi il predicato debba essere necessariamente aggiunto al soggetto, ma non vi sia affatto logicamente contenuto. Certo vi sono nella matematica dei giudizi identici, ma essi vi hanno solo una funzione sussidiaria. Ciò che caratterizza i giudizi matematici di fronte agli altri giudizi sintetici *a priori* (i metafisici) è che la sintesi è fondata in essi non sui concetti, ma sulle intuizioni sensibili corrispondenti. Fu il comune preconcetto del carattere analitico dei giudizi matematici che trasse in errore Hume: onde egli non estese le sue considerazioni anche alla matematica e così il risultato delle sue ricerche fu ben diverso da quello che doveva essere. — 3) Giudizi metafisici. I giudizi metafisici sono tutti sintetici; che siano *a priori* già

in conformità di
in forza di

risulta da quanto si è detto al § 1. Certo vi sono nella metafisica anche giudizi analitici: ma allora si tratta solo della scomposizione di concetti metafisici, che non è fine a sè, bensì serve alla posizione dei veri giudizi metafisici, che sono giudizi sintetici, com'è per es. questo: ciò che nelle cose è sostanza, è permanente. — La conclusione di tutto il paragrafo è adunque la seguente: quanto al metodo la metafisica è una costruzione sintetica *a priori*.

26) [p. 30,$_{18}$]. *Log.*, § 36-37: " Proposizioni analitiche si dicono quelle la cui certezza riposa sull'identità dei concetti (del predicato con la nozione del soggetto). Quelle, la cui verità non si fonda sull'identità dei concetti, debbono dirsi sintetiche..... Le seconde accrescono la conoscenza *materialiter*, le prime solo *formaliter*..... L'identità dei concetti nelle proposizioni analitiche può essere esplicita od implicita. Nel primo caso le proposizioni analitiche diconsi tautologiche ". Non basta quindi che il concetto-predicato sia necessariamente collegato al concetto-soggetto perchè il giudizio sia analitico: bisogna che il primo sia contenuto nel secondo giusta il principio d'identità. Così p. es. la proposizione " ogni figura che ha tre lati, ha tre angoli " è una proposizione sintetica, sebbene il predicato inerisca necessariamente al soggetto. (*Ueber d. Fortschr. d. Metaph.*, ed. Vorl., 154). Nei giudizi analitici il predicato è quindi sempre un predicato essenziale del soggetto (*ad essentiam pertinentia*), sia esso uno degli elementi costitutivi, componenti direttamente la natura logica del soggetto (*essentialia*), od uno degli elementi derivati dagli elementi costitutivi (*rationata*). Nei giudizi sintetici invece il predicato è o un elemento collegato essenzialmente col soggetto e perciò predicabile *a priori*, ma non contenuto in esso logicamente (giudizi sintetici *a priori*), od un attributo extraessenziale (sia un modo interno od una relazione esterna) e perciò predicabile solo empiricamente (giudizi sintetici *a posteriori*) (*Ueber eine Entdeckung* ecc., ed. Vorl., 51 ss.). — La divisione dei giudizi in analitici e sintetici è stata combattuta già dai primi avversari di Kant; si veda p. es. TITTEL, *Kantische Denkformen*, 1787, 69 ss.; BORNTRÄGER, *Ueb. d. Daseyn Gottes*, 1788, 25 ss.; EBERHARD, *Phil. Magasin*, I, 3; e in difesa: BORN, *Neues Phil. Mag.*, I, 2; I. SCHULTZ, *Prüfung d. Kantischen Kritik*, 1791, I, 28 ss. Veda il lettore italiano l'opera notevolissima di A. FRANCHI, *Su la teorica del giudizio*,

1870, I, 33-163. Come il Bornträger, A. Franchi considera tutti i giudizi come analitici. Kant, egli scrive, " confonde l'operazione primaria dell'intelletto, quello che produce originariamente i concetti (sintesi) con l'operazione secondaria, quella che invece li spiega e li chiarisce (analisi): onde non gli riesce mai di determinare con sufficiente esattezza la sua classificazione; della vera sintesi non tiene mai conto: sotto il nome di sintesi espone per lo più qualche maniera di analisi: ed i suoi giudizi sintetici non si distinguono per alcuna differenza veramente essenziale e specifica dai suoi giudizi analitici " (p. 65). Ciò equivale a dire che " con i giudizi sintetici si formano i nuovi concetti, con gli analitici si chiariscono i concetti già formati ". Così anche il TRENDELENBURG, *Log. Unters.*[3], II, 263 ss. Allo stesso risultato riesce in fondo l'obbiezione sovente opposta che la distinzione, almeno quando il soggetto è un concetto empirico, ha un carattere del tutto relativo: per es. il giudizio " l'oro è un metallo del peso specifico di 19.3 " può essere considerato come analitico o sintetico a seconda del contenuto che si dà al concetto " oro " (FRIES, *Log.*, 1819, 184). Ma queste ed altre simili difficoltà procedono da un'inesatta interpretazione. Senza dubbio si può in un certo senso sostenere che tutti i giudizi sono sintetici, in quanto in essi il predicato viene collegato col soggetto: ma in questo caso la denominazione " sintetico " è del tutto pleonastica, perchè soggetto e predicato non possono costituire un giudizio se non intercede fra essi un certo rapporto: la distinzione in giudizi analitici e sintetici concerne appunto la diversa natura di questo rapporto, secondo il fondamento che esso ha nello spirito. In un altro senso si può dire con una certa apparenza di verità che tutti i giudizi sono analitici, perchè esplicano, scindono in una dualità di termini collegati dalla copula una sintesi che nello spirito è raccolta in unità. Ma la distinzione kantiana non riflette l'espressione del giudizio, bensì la natura intrinseca della sintesi che nello spirito collega i due termini; il giudizio " il triangolo equilatero ha gli angoli eguali ", p. es., non è e non potrà essere mai per Kant un giudizio analitico; il fatto che noi conosciamo un predicato essere collegato necessariamente col soggetto non trasforma per questo tale predicato in un predicato appartenente all'essenza logica del soggetto. La stessa considerazione deve farsi rispetto ai giudizi empirici, sebbene certo noi non possiamo qui con egual sicurezza distinguere

in modo definitivo i giudizi sintetici dagli analitici per l'instabilità dei concetti empirici, che anche Kant riconosce (*Kr. r. Vern.*, 477 ss.). Il giudizio: " l'oro è un metallo del peso specifico di 19.3 " resta un giudizio analitico anche se il soggetto lo intende per la prima volta, perchè noi dobbiamo considerare il contenuto del concetto " oro " non in questo o quell'individuo, ma nel soggetto generico dell'esperienza. E così se l'esperienza dovesse un giorno modificare il nostro concetto dell'oro escludendone il predicato del peso specifico 19.3, tale giudizio sarebbe fin d'ora un semplice giudizio sintetico *a posteriori* da noi considerato come analitico solo per l'imperfezione del nostro sapere. Noi dobbiamo insomma fare completamente astrazione da ogni questione genetica e rappresentarci il sapere umano nella sua costituzione obbiettiva, indipendente da particolarità di tempo o di individui. In esso noi troviamo espresse per mezzo di giudizi conoscenze di varia natura. Per una parte di esse lo spirito nostro penetra direttamente il contenuto essenziale dei proprii concetti e ad essi lo riferisce in virtù del principio d'identità: questo è un possedere la conoscenza, più che un conoscere, è una specie di imitazione iniziale ed imperfetta dell'intuizione dell'intelligenza divina che vede tutte le cose analiticamente nel loro principio; quindi per Kant questi giudizi, che hanno nella costituzione intelligibile della realtà, nel sistema obbiettivo delle idee divine collegate e penetrate dalla legge dell'identità il loro prototipo e la loro giustificazione, non costituiscono un problema. Vi sono dei giudizi invece per i quali noi riferiamo ad un soggetto un contenuto, che non gli appartiene essenzialmente in alcun modo, e quindi non sono che semplici constatazioni empiriche: questi giudizi estendono le nostre conoscenze, ma non sono necessarii *a priori*, epperò possono servire alla costituzione della scienza, ma non sono scienza: noi non abbiamo qui da occuparci di essi direttamente (giudizi sintetici *a posteriori*). Ve ne sono altri infine che esprimono collegamenti, necessarii e certi *a priori*, di elementi, i cui contenuti concettuali sono tra loro distinti ed indipendenti: questi sono i giudizi che costituiscono e caratterizzano il sapere umano in quanto è un processo, un'acquisizione: tutte le proposizioni della scienza (intesa in stretto senso) sono di questa natura ed anche la metafisica ne è costituita (giudizi sintetici *a priori*). Questi sono i giudizi dei quali dobbiamo occuparci, se vogliamo ricercare le condizioni della possibilità della metafisica.

— Il solo appunto che si può fare qui a Kant è di essersi provvisoriamente arrestato troppo alla superficie e di non avere subito avvertito che anche i giudizi analitici ed i giudizi sintetici *a posteriori* presuppongono, come condizione, l'esistenza di giudizi sintetici *a priori*; perchè i giudizi analitici, quando non siano vacue tautologie, presuppongono un collegamento necessario di più note in un concetto, che per l'intelletto nostro non è possibile se non in virtù dell'attività formatrice dei principii *a priori*; e le sintesi dell'esperienza, appunto in quanto sintesi, risultano da una subordinazione del dato sensibile ai medesimi principii. Ma ciò non altera sostanzialmente il corso dell'argomentazione e non influisce sulla posizione del problema che la distinzione presente prepara. Il punto essenziale che Kant vuole con essa stabilire è che per l'intelligenza umana la forma caratteristica dell'acquisizione del sapere è la sintesi *a priori*. Un'intelligenza perfetta apprenderà forse l'unità della realtà intelligibile per mezzo di una deduzione analitica; ma l'uomo, confinato nel sensibile, conquista gradatamente un'assai imperfetta visione della medesima unità per mezzo d'un'unificazione progressiva, d'una subordinazione del molteplice sensibile ad un sistema d'unità formali insite come funzioni necessarie nell'attività dello spirito. Il suo sapere si svolge quindi sotto la forma di giudizi sintetici *a priori* ed ogni indagine circa il fondamento ed i limiti del sapere umano si riduce ad un'indagine circa il fondamento ed i limiti del giudizio sintetico *a priori*.

27) [p. 30, $_{22}$]. Per l'esempio si cfr. *Kr. r. Vern.*, 34-35. Col concetto di corpo mi è data anche l'estensione, perchè io non posso rappresentarmi il corpo se non come esteso. Io posso invece pensare il corpo anche senza il peso: questo appartiene al concetto della materia, ma non è in esso contenuto (*Metaph. Anfangsgr.*, 509).

28) [p. 31, $_{1}$]. Si cfr. *Kr. r. Vern.*, 141-143: " Del principio supremo di tutti i giudizi analitici ".

29) [p. 31, $_{29}$]. Quale è questo altro principio sul quale si fondano i giudizi sintetici? " Che cosa è questa incognita, questa X, sulla quale si fonda l'intelletto quando, uscendo dal concetto A. crede di trovare un predicato B straniero ad A e che tuttavia esso crede di dover collegare con A? " (*Kr. r. Vern.*, 35-36). V. il cap. II, 2,

dell'Analitica dei principii " Del principio supremo di tutti i giudizi sintetici „ (*Kr. r. Vern.*, 143-145). Questo *medium* di tutti i giudizi sintetici è l'unità dell'appercezione, quell'unità alla quale deve subordinarsi ogni contenuto intuitivo del senso per avere valore obbiettivo. I giudizi sintetici *a posteriori* ossia i collegamenti dell'esperienza sono fondati, attraverso le forme *a priori* del senso e dell'intelletto, sopra questa unità: ed i giudizi sintetici *a priori* non fanno che formulare, astrattamente dal dato, le condizioni necessarie di quest'unità del molteplice dell'intuizione in un'esperienza possibile: anche per essi quindi, il criterio e il fondamento dell'obbiettività è dato dall'unità formale dell'esperienza complessiva, alla quale si subordinano nella loro applicazione *in concreto* al dato dell'intuizione. Cfr. *Proleg.*, 279.

30) [p. 31, $_1$]. I giudizi d'esperienza sono le sintesi date nell'esperienza. Essi risultano dalla unificazione degli elementi dell'intuizione sensibile per virtù dei principii formali. Questa unificazione dà una forma razionale al dato, non trasforma naturalmente il dato, per sè irrazionale, in qualche cosa di puramente razionale; sì che l'esperienza risulta, nonostante la sua organizzazione razionale, come qualche cosa di razionalmente indeducibile, di accolto passivamente, di dato *a posteriori*. Essa trasforma tuttavia l'aggregato incoerente delle impressioni in una totalità organica ed unica, il cui accordo interiore — frutto della sua unità formale — è per noi garanzia della sua obbiettività e della obbiettività dei principii razionali che in essa trovano la loro applicazione. — Questo passo dei *Proleg.* è letteralmente riprodotto in *Kr. r. Vern.*, 34.

31) [p. 32, $_{12}$]. Sul carattere sintetico dei giudizi matematici si cfr. Riehl, *D. philos. Kritiz.*, I², 442-5. Anche lo Stuart Mill riconosce che il giudizio " $2 + 1 = 3$ „ non è un giudizio identico e che il numero tre risulta da un atto di sintesi (*Log.*, tr. fr., I, 202). Ma per Kant essa è di più una sintesi *a priori*: l'intuizione sulla quale si fondano tali atti di sintesi non ci viene dall'esterno e le esperienze chiamate in aiuto con le dita o i punti sono semplici esemplificazioni empiriche d'un'intuizione pura. " La matematica ci dà il più splendido esempio d'una ragion pura che estende da sè le sue conoscenze senza il soccorso dell'esperienza (*Kr. r. Vern.*, 468, e così *ib.*, 9, 58 ecc.). " Ciò che sempre di nuovo

provoca l'illusione che la matematica sia analitica è in primo luogo il fatto che la parte puramente logica della matematica può in una certa misura venire costituita indipendentemente dalla parte sintetica — un vantaggio metodico che non decide nulla circa il carattere di tutta la disciplina: perchè, tolto il riferimento ai fondamenti sintetici, noi abbandoniamo del tutto il campo matematico e passiamo nel campo puramente logico. Ma sopratutto è il vedere che le dimostrazioni della matematica si risolvono in pure equazioni. Forse che una parte della matematica non è detta Analisi e non sono le equazioni proposizioni identiche? È già stato notato che non si tratta di vedere se una proposizione esprima o no l'identità, ma se quest'identità sia conosciuta da semplici concetti o no. Solo nel primo caso noi abbiamo una proposizione analitica „ (RIEHL, l. c.). Dal punto di vista del nuovo empirismo matematico si veda COUTURAT, *Les princ. des mathém.*, 1905, 255 ss. — Come poi sia possibile intuire *a priori* qualche cosa in rapporto alla realtà sensibile, collegare elementi dell'intuizione sensibile senza ricorso all'esperienza e con assoluta certezza, è il problema che Kant risolverà nella prima parte di quest'opera (§ 6 ss.).

32) [p. 32, 22]. Tutti i giudizi *a priori* ed *a posteriori*, per conseguenza anche quelli della matematica, debbono venir costruiti in armonia col principio di contraddizione, che è il criterio di tutto ciò che è (logicamente) possibile, a maggior ragione di ciò che è necessario e perciò oggetto di certezza apodittica. Ma i giudizi della matematica procedono in conformità, non in virtù del principio di contraddizione, non cioè per via di analisi. Una proposizione sintetica *a priori* può essere derivata, costruita, partendo da un'altra proposizione (cfr. VAIHINGER, *Comm.*, I, 199-201): ma anche in questo caso il principio di contraddizione non ha per funzione di ricavare questa proposizione " in sè stessa „ dalla proposizione antecedente, bensì solo di regolarne, in via negativa, il vicendevole rapporto.

33) [p. 33, 6]. SEGNER, *Elementa arithmeticæ, geometriæ et calculi geometrici*, 1767; in tedesco, 1764.

34) [p. 33, 9]. *Krit. r. Vern.*, A, 114: " Che $7 + 5 = 12$, non è proposizione analitica. Perchè io non penso nè nella rappresenta-

zione di 7, nè in quella di 5, nè in quella della loro composizione il numero 12 (che io debba pensarlo in occasione dell'addizione di 5 e 7 non importa; ciò che importa nelle proposizioni analitiche è solo se io penso realmente il predicato nella rappresentazione del soggetto) „. Il concetto-soggetto è “ la somma di 7 e 5„; il quale non contiene logicamente il numero 12. Il “ 12 „ e la “ somma di 7 e 5 „ sono eguali, ma non concettualmente identici: infatti quando io scompongo il 12 in 7 e 5 ho due parti del 12, non due note od elementi concettuali. Io ho il 12 per un'intuizione sintetica necessaria *a priori*; ma per questo debbo uscire dai concetti del 5, del 7 e della loro somma.

35) [p. 33, 18]. L'esempio è ripetuto in *Krit. r. Vern.*, 238. Cfr. *ib.*, 68: “ Prendete la proposizione che due rette non possono circoscrivere uno spazio, non ci dànno alcuna figura e provatevi a dedurla dai concetti della linea retta e del numero due: oppure provatevi a dedurre la proposizione che tre rette circoscrivono una figura dai rispettivi concetti. Ogni vostro sforzo sarà inutile e voi vi vedrete costretti a ricorrere all'intuizione, come del resto fa sempre la geometria „. *Ib.*, 470: “ Si dia ad un filosofo il concetto di triangolo e gli si dica di trovare secondo la sua maniera il rapporto della somma dei suoi angoli con l'angolo retto. Egli non ha che il concetto di una figura circoscritta da tre linee rette e in essa il concetto di altrettanti angoli. Ora egli può meditare su questo concetto fin che vuole: egli non ne ricaverà mai nulla di nuovo. Egli può notomizzare i concetti della retta, dell'angolo, del numero tre e renderli chiari, ma non troverà mai altre proprietà che non giacciono in questi concetti. Ma che questo problema venga ripreso dal matematico. Egli comincierà subito col costruire un triangolo ecc. „.

36) [p. 34, 8]. Costruire un concetto matematico vuol dire rappresentarlo in concreto (*Proleg.*, § 7), rappresentarlo nell'intuizione pura corrispondente (*Ueber eine Entdeck.*, 9 nota), aggiungere al concetto la corrispondente intuizione *a priori* (*Ueber die Fortschr.*, 157). V. sopratutto *Kr. r. Vern.*, 469: “ Costruire un concetto vuol dire: esporre l'intuizione *a priori* ad esso corrispondente. Per la costruzione d'un concetto si esige quindi un'intuizione non empirica, che, come intuizione, è un oggetto singolo, ma che tuttavia, come

costruzione d'un concetto, deve esprimere nella rappresentazione sua una validità universale per tutte le intuizioni possibili che cadono sotto lo stesso concetto. Così io costruisco un triangolo in quanto rappresento l'oggetto corrispondente a questo concetto o con l'immaginazione nell'intuizione pura o anche, conforme a questa, sulla carta, nell'intuizione empirica, in ambo i casi però del tutto *a priori*, senza averne tolto il modello da un'esperienza qualunque. La figura disegnata è empirica, ma serve ad esprimere il concetto senza far torto alla sua universalità, perchè in questa intuizione empirica si attende solo all'atto della costruzione del concetto, rispetto al quale molte circostanze, p. es. la grandezza dei lati o degli angoli, sono affatto indifferenti e si astrae quindi da queste differenze che non alterano il concetto del triangolo „.

37) [p. 34, $_{16}$]. In questo punto Kant ha male inteso Hume, perchè in nessuna parte Hume fa consistere il metodo matematico in un'analisi pura e semplice di concetti; di più i concetti matematici sono per lui un *a priori* del tutto relativo, derivato in ultima analisi dall'esperienza. Cfr. Compayré, *Hume*, 144 ss.; Baumann, *Raum, Zeit u. Mathem.*, II, 481 ss., 521 ss. 569 ss.; Vaihinger, *Comm.*, I, 361 ss. Quindi è bene a credersi che, se anche Hume avesse esplicitamente riconosciuto il carattere sintetico dei giudizi matematici, non avrebbe esitato affatto a sacrificare la matematica pura, riconducendo all'esperienza anche l'origine delle sintesi matematiche.

38) [p. 35, $_{8}$]. I giudizi metafisici sono del pari giudizi sintetici *a priori*; essi collegano fra loro elementi concettuali per mezzo d'una specie di intuizione intellettiva *a priori*. L'esistenza di giudizi metafisici — e cioè di giudizi sintetici *a priori* aventi il loro fondamento nella ragione e non (come i matematici) nella sensibilità pura, è egualmente per Kant fuori di dubbio: i giudizi della fisica pura (cfr. § 15) sono giudizi metafisici: tali sono anche tutti quelli che costituiscono la critica della ragione pura. Nella seconda parte dell'opera Kant mostrerà come siano possibili i giudizi della fisica pura: i giudizi sintetici *a priori* dell'intelletto sono elementi formali costitutivi dell'esperienza. E nella terza mostrerà invece come i giudizi della metafisica dogmatica, ossia i giudizi sintetici della ragione non abbiano per noi alcun valore teoretico,

non si riferiscano ad alcuna realtà obbiettiva: il solo sapere che la ragione crea, traendolo da sè stessa, è il sapere che la ragione ha della ragione, la critica della ragione.

39) [p. 36,$_{12}$]. L'inciso " e invero nella conoscenza filosofica " ha per fine di distinguere i giudizi sintetici *a priori* della metafisica da quelli della matematica.

40) § 3. In questo paragrafo Kant difende solamente l'originalità della sua divisione dei giudizi, che non è se non vagamente accennata in Locke. In fine una punta satirica contro coloro che, incapaci di trovare da sè qualche cosa di nuovo, sono poi acutissimi nel trovare agli altri i precursori. — Si cfr. *Ueber eine Entdeckung* ecc., 71-72, dove mostra che nessuno dei suoi pretesi antecessori, Locke, Crusius, Reusch, aveva posto la distinzione nella sua universalità; *Ueber die Fortschritte* ecc., 90; e per Hume *Kr. r. Vern.*, 499.

41) [p. 36,$_{25}$]. Christian Wolff, n. nel 1679 a Breslau, professore in Halle dal 1707, dal 1723 a Marburg e dal 1740 nuovamente in Halle, m. nel 1754, ridusse in sistema la dottrina leibniziana creando una scuola che fiorì nelle università tedesche per tutto il XVIII secolo. La dottrina sua è prolissamente esposta in una serie di volumi latini (23 vol. in-4°), più brevemente in una serie di manuali in lingua tedesca editi dal 1712 al 1720. Si veda l'utile estratto di J. Baumann, *Wolffsche Begriffsbestimmungen, ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants*, 1910. — Alex. Gottlieb Baumgarten, n. nel 1714 a Berlino, dal 1735 docente di filosofia ad Halle, dal 1740 professore a Francoforte s. Oder, m. nel 1762, è il più profondo e il più indipendente dei discepoli di Ch. Wolff. Le opere sue principali sono la *Metaphysica* (1739) e l'*Aesthetica* (1750). Baumgarten esercitò un'influenza non trascurabile, specialmente nella terminologia, sopra Kant, che nella *Dissert.* del 1770 lo chiama *perspicacissimus coryphæus metaphysicorum.*

42) § 4. In questo paragrafo Kant rileva come una metafisica universalmente riconosciuta non esista: perchè anche i giudizi apoditticamente certi contenuti nei sistemi metafisici o sono giudizi analitici (ed in tal caso non sono estensioni della conoscenza) o,

se sono giudizi sintetici *a priori*, non sono giustificati e sono applicati a costruzioni arbitrarie di nessun valore. Di qui la necessità di procedere all'esame della possibilità della metafisica prendendo ad analizzare la ragion pura in genere, la facoltà dei giudizi sintetici *a priori*. I *Prolegomeni* procederanno in questo esame col metodo analitico, partendo dai giudizi sintetici *a priori* della matematica e della fisica pura, il cui valore è incontestato, per risalire al loro principio e decidere quindi circa la possibilità dei giudizi *a priori* della metafisica. — Il § 4 e il § 5 portano entrambi per titolo " Questione generale „, che veramente è a suo posto solo nel § 5, perchè qui non si tratta della questione generale della possibilità dei giudizi sintetici *a priori* (posta nel § 5), ma della questione particolare della possibilità dei giudizi *a priori* della metafisica. Non si può pensare ad un errore o ad una svista, perchè il titolo è ripetuto nell'ultimo capitolo, dove è risolto il problema enunciato nel § 4. Non resta quindi che assumere col Vaihinger che la parola " generale „ abbia un senso diverso nei due casi: nel § 4 significa " questione essenziale, questione centrale dei *Prolegomeni* „; nel § 5 invece ha il senso di " questione generalizzata, ridotta ad un caso più generale „ (*Comm.*, I, 380-1).

43) [p. 37, 27]. Quasi con le stesse parole in *Nachricht von d. Einrichtung s. Vorles.* ecc., 307: " Per imparare la filosofia, bisognerebbe anzitutto che ve ne fosse una. Si dovrebbe mostrare un libro e poter dire: " ecco, questa è sapienza e conoscenza sicura; studiatevi di comprenderla e di appropriarvela, fondatevi sopra, d'ora innanzi, le costruzioni vostre, e sarete filosofi. Fino a quando non mi si mostri un tale testo di filosofia, al quale possa richiamarmi, come a Polibio per chiarire un punto di storia o ad Euclide per spiegare un teorema di matematica, mi si conceda di dire etc. „.

44) [p. 38,27]. Il punto di vista critico segna, secondo Kant, la conciliazione superiore del dogmatismo e dell'empirismo (scetticismo). Il dogmatico ha una cieca fiducia nella ragione e crede di potere con essa ampliare *a priori* indefinitamente il proprio sapere anche nel campo trascendente: e cade così nelle contraddizioni e nei sofismi che sono l'inevitabile accompagnamento della metafisica dogmatica. Lo scettico invece da questo miserando spettacolo è

tratto a negare, ma senza esame critico, ogni virtù alla ragione ed a rifugiarsi nell'esperienza; ma la negazione dei principii della ragione corrode anche l'esperienza e conduce al più completo scetticismo. Da questi due scogli ci salva soltanto il criticismo con il suo esame della ragione. Questa contrapposizione dei tre punti di vista ricorre spesso in Kant e diventò poi uno dei luoghi comuni della scuola kantiana. Si cfr. *Proleg.*, 339, 360; *Kr. r. Vern.*, 106, 497; id., A 236-7, 243; e specialmente lo scritto *Ueber die Fortschritte d. Metaphysik seit Leibnitz und Wolff.*

45) [p. $39_{,3}$]. Una ricerca " secondo principii ", " da principii " è una ricerca sistematica procedente da principii *a priori*, una trattazione *ex principiis*, non una semplice constatazione empirica *ex datis*. Ogni costruzione razionalistica era o voleva essere una costruzione logica della realtà, procedente da un principio per sè evidente e necessario: Kant, pure limitando il còmpito della filosofia ad un'autoconoscenza della ragione, vuole che questa autoconoscenza sia un sistema di principii logicamente concatenati e procedenti da un principio razionalmente necessario. Si cfr. la nota 22 e per l'espressione Reinhold, *Beitr. zur Bericht.*, II, 1794, 48 ss.

46) [p. $39_{,20}$]. Sul metodo analitico si cfr. *Logik*, § 117: " Alla soluzione del problema critico si aprivano due vie. Si poteva partire dal fatto della conoscenza sintetica pura nella matematica e nella fisica e risalire alle condizioni che ci spiegano questo fatto. Così procede la geometria quando considera come risolto un problema, la cui soluzione si cerca, e ricava dalla costituzione stessa del problema le condizioni necessarie della sua soluzione. Questo procedimento è analitico. In questo caso non ricercheremo se, ma come è possibile la conoscenza pura. Ma si può anche derivare la conoscenza pura immediatamente dagli elementi del sapere, dalle rappresentazioni del tempo e dello spazio invece che dalla matematica, dai concetti fondamentali e dai principii d'un'esperienza in genere invece che dalla fisica, e così stabilire il fondamento della scienza con le sue unità costitutive. Questo procedimento è sintetico; esso non ci rivela soltanto le condizioni d'un fatto assunto, ma produce il fatto stesso e lo pone così al disopra d'ogni dubbio " (Riehl, *D. philos. Kritizismus*, I², 447-8). A ragione

però il Vaihinger osserva (*Comment.*, I, 417-22) che Kant oscilla spesso tra il metodo analitico che si potrebbe dire matematico e quello che potrebbe dirsi scientifico. Il primo consiste nel supporre come data la risoluzione d'un problema per dedurne le conseguenze e pervenire così ad una condizione che è valida o realizzabile indipendentemente dalla ipotetica soluzione assunta come punto di partenza: questa condizione serve poi come punto d'appoggio per risalire in senso inverso alla dimostrazione della verità o della realizzabilità di ciò che era stato prima ipoteticamente assunto nella soluzione. Il secondo consiste nel partire da un dato di fatto (non da un' assunzione ipotetica) per risalire ai fattori che gli hanno dato origine ed averne così l' esplicazione genetica. Il problema che è oggetto dei *Prolegomeni* è un esempio del secondo caso: noi abbiamo come dato di fatto il sapere *a priori* della matematica e della fisica pura e da questo dobbiamo risalire ai suoi fattori, per trarne poi le debite conseguenze in rapporto alla sua vera funzione ed ai limiti nei quali deve essere contenuto. Ma Kant (cfr. nota 48) passa poi molte volte a considerare l'esplicazione della possibilità dei giudizi della matematica e della fisica pura come una giustificazione, una dimostrazione della loro validità; e quindi anche il punto di partenza appare allora come una posizione provvisoria che è giustificata soltanto dall'analisi susseguente: allora l'analisi " parte di ciò che si cerca, come se fosse dato, per risalire alle condizioni sotto le quali è possibile " (§ 5 nota).

47) [p. 39,₂₄]. La scienza generale della realtà empirica comprende per Kant la fisica o scienza della natura esteriore e la psicologia o scienza della natura interiore. La fisica pura sarebbe quindi la metafisica immanente della natura esteriore, la scienza che tratta delle leggi formali della realtà esteriore, che noi possiamo conoscere *a priori* in quanto procedono dalle forme pure dell'intelletto. Qui però corrisponde alla " fisiologia immanente " dell'Architettonica della ragion pura (*Kr. r. Vern.*, 544 ss.), che abbraccia tanto la natura corporea quanto la natura pensante ed ha per oggetto " la natura come il complesso di tutti gli oggetti sensibili, quindi così come essa ci è data, ma solo secondo le condizioni *a priori*, sotto le quali soltanto essa ci è genericamente data " (Cfr. *Proleg.*, § 15; *Kr. r. Vern.*, 38; *Grundl. zur Metaph. d. Sitt.*, 387 ss.; *Metaph. Anfangsgr. d. Naturw.*, 467 ss.). Nella tripartizione dei concetti sin-

tetici *a priori* in giudìzi matematici e metafisici data nel § 2, i giudizi della fisica pura sono perciò inclusi nei metafisici (laddove nella *Critica*, p. 38-39, ha luogo la distinzione in giudizi matematici, giudizi della fisica pura e giudizi metafisici, intendendosi per questi solo i giudizi della metafisica trascendente); il giudizio " la sostanza è permanente „ è citato nel § 2 come un giudizio metafisico e nel § 15 come un giudizio della fisica pura. Quindi nel § 2 i giudizi metafisici comprendono i giudizi sintetici *a priori* della metafisica immanente o fisica pura (opera dell'intelletto, cfr. *Kr. d r. Vern.*, 499) e i giudizi sintetici *a priori* della metafisica trascendente, dell' antica metafisica (opera della ragione), ai quali pensa più propriamente Kant, quasi sempre quando parla dei giudizi sintetici *a priori* della metafisica.

48) [p. $89,_{29}$]. L'esistenza d' un sapere universale ed obbiettivo dato *a priori* realmente nella matematica e nella fisica pura — ecco il punto di partenza, l'*ubi consistam* della *Critica*, almeno dal punto di vista adottato nei *Prolegomeni*. Il problema è di ricercare come questo sapere sia possibile, affine di determinare per questa via non come, ma se sia possibile un sapere analogo (cioè costituito anch'esso di giudizi sintetici *a priori*) nella metafisica. Ciò però non esclude che questa ricerca del " come „ confermi il " se „ anche in rapporto alla matematica ed alla fisica pura; che cioè l'esplicazione del come si hanno le conoscenze matematiche ed i giudizi della fisica pura, non giovi a rassicurarci intorno alla validità obbiettiva della prima (sebbene essa non ne avrebbe per sè bisogno) e non raffermi contro gli scettici il valore obbiettivo dei principii intellettivi; la deduzione dei quali è ad un tempo giustificazione ed esplicazione (Cfr. Vaihinger, *Comm.*, I, 385 ss.).

49) § 5. Dopo d'avere così convertito il problema della possibilità della metafisica in quest'altro più generale: come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*, dopo d'aver mostrato la necessità di risolvere questo problema prima di affrontare qualsiasi questione metafisica e d'averne rilevato le difficoltà, Kant divide la trattazione in quattro parti, ciascuna delle quali riflette un punto del problema generale: 1° Come sono possibili i giudizi sintetici *a priori* della matematica? 2° Come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*

della fisica pura? 3° Donde viene all'uomo la tendenza alla metafisica? 4° Come è possibile costituire scientificamente la metafisica? — La questione della possibilità dei giudizi sintetici *a priori* della metafisica è scissa, come si vede, in due parti. Posta la vanità della metafisica sussistente di fatto, non era possibile porre la questione negli stessi termini in cui è posta per la matematica e la fisica pura, dove abbiamo già come dati di fatto due discipline validamente costituite e contenenti giudizi sintetici *a priori*; posta l'inevitabile necessità di proporsi i problemi metafisici, non era possibile una semplice condanna senza rinvio. Si imponeva invece: 1° un esame del fondamento che la tendenza metafisica ha nello spirito umano; 2° in base a tale conoscenza, una riforma della metafisica (la costituzione della Critica). Sulla corrispondenza delle parti della *Critica* a queste quattre domande v. CANTONI, *E. Kant*, I, 180; VAIHINGER, *Comm.*, I, 371 ss.

50) [p. 40,$_7$]. Perchè la possibilità dei giudizi sintetici *a posteriori* non ha bisogno di esplicazione? Perchè l'esperienza è tutta costituita di sintesi *a posteriori* e il valore obbiettivo dell'esperienza non è da Kant posto in dubbio. Il criterio supremo e definitivo della verità sta per Kant nella possibilità di costituire una t o t a l i t à coerente e stabile: questo è, in ultimo, il carattere che distingue la realtà dell'esperienza dal sogno. Ora l'esperienza risulta dalla unificazione complessiva e stabile dei dati sensibili, per mezzo d'un sistema di leggi e di principii universali, in un mondo di oggetti: che appunto per ciò noi contrapponiamo come realtà alle sintesi parziali, subbiettive ed instabili dell'illusione e del sogno. Certo questo mondo degli oggetti non costituisce ancora una t o t a l i t à a s s o l u t a, come la ragione nostra esigerebbe: perciò l'esperienza non è un sistema deducibile *a priori* da un principio primo e non costituisce una scienza nel rigoroso senso della parola. Essa è tuttavia l'unica forma nella quale può essere data allo spirito umano la totalità della realtà: quindi essa è per noi la sola conoscenza obbiettiva, anzi, in quanto tale, è anche la sorgente e il criterio dell'obbiettività dei sistemi formali della matematica e della fisica pura, i quali, sebbene non traggano il loro valore dall'esperienza e siano anzi le leggi costitutive dell'esperienza stessa, deducibili *a priori* senz'alcun ricorso all'esperienza, ricevono il loro valore obbiettivo solo dal fatto che s'inquadrano come elementi formali,

nell'unità complessiva dell'esperienza (cfr. *Proleg.*, 274). Gli stessi tentativi estremi della ragione di pervenire a quel principio delle cose, dal quale tutta la realtà si dovrebbe poter dedurre *a priori*, non per altro sono da Kant ripudiati, se non perchè fanno appello a principii trascendenti, rispetto ai quali viene a mancare questo nostro solo mezzo di controllo: l'unificabilità nell'esperienza. Kant, dato il suo proposito di ricercare la validità ed i limiti della conoscenza *a priori*, prende come punto di partenza della sua regressione analitica non il fatto dell'esperienza, ma il fatto dell'esistenza d'un sapere *a priori* obbiettivamente valido nella matematica e nella fisica pura; ma l'obbiettività di questo sapere presuppone l'obbiettività dell'esperienza, la quale non è implicata direttamente nella presente ricerca, in quanto l'oggetto di questa non è, come si è detto, il sapere in genere, ma il sapere *a priori*, il sapere della ragion pura. Tuttavia come l'analisi del sapere *a priori* della matematica e della fisica pura ne è ad un tempo la giustificazione, così, non essendo l'esperienza altro che una composizione dei dati sensibili secondo quei medesimi principii *a priori* che stanno a fondamento del sapere puro, la giustificazione del sapere puro è anche una giustificazione dell'esperienza: la critica della ragion pura è indirettamente anche una critica dell'esperienza.

51) [p. 40,9]. L'esperienza è una " sintesi continua di percezioni, è il collegamento dei dati sensibili in un tutto secondo leggi universali e necessarie ". Però la parola " esperienza " non ha in Kant un senso costante. Normalmente significa appunto " il collegamento sintetico delle percezioni in una coscienza, in quanto è necessario " (*Proleg.*, 305), in quanto cioè " riposa su concetti intellettivi puri *a priori* " (*ib.*, 302); essa è un " prodotto dei sensi e dell'intelletto " (*ib.*, 300, 316), e non solo una composizione empirica di percezioni (*ib.*, 310). In questo senso Kant ha distinto i giudizi di esperienza dai giudizi percettivi. Talora però è presa nel senso volgare di dato percettivo; così p. es. in *Proleg.*, 268, 315: " L'esperienza è (per Kant) propriamente il prodotto comune della sensazione e dell'intelletto, il quale elabora la rozza materia offertagli dalla sensazione. Ma non raramente Kant, quando parla dell'esperienza, pensa più al fattore sensibile di questo prodotto. " Esperienza " vale allora per lui all'incirca quanto percezione dei fenomeni esterni od interni od almeno quanto il ricco contenuto conoscitivo

da tali percezioni ricevuto „ (I. Bona Meyer, *Kant's Psychol.*, 1870, 161). Si cfr. H. Benderr, *Ueber d. Begriff d. Erfahrung bei Kant* in *Zeit. f. Philos. u. phil. Krit.*, 132, 255 ss.

52) [p. 43,$_{20}$]. Le ipotesi metafisiche sono ammissibili soltanto sotto la forma di fede razionale, come postulati inseparabili dall'attività morale; ma speculativamente non hanno valore. " La ragione isolata dall'esperienza può o tutto conoscere *a priori* e come necessario o non conoscere affatto: quindi il suo giudicare non è mai un opinare, ma o un astenersi da ogni giudizio o apodittica certezza „ (*Kr. r. Vern.*, 505).

53) [p. 43,$_{22}$]. La filosofia trascendentale è precisamente quella critica preliminare della metafisica, che deve antecedere ogni ricostruzione sistematica e che Kant ha dato nella Critica della ragion pura. *Ueber die Fortschr. d. Met.*, 98: " la filosofia trascendentale, cioè la dottrina della possibilità della conoscenza *a priori* in generale, in altre parole la Critica della ragion pura etc. „: si cfr. la nota 36. — La parola " trascendentale „ che nel senso tradizionale " *notionem significat quae omnibus omnino rebus competit, quae sunt vel esse possunt (res, ens, verum, bonum, aliquid, unum)* „ ed in questo senso è ancora usata da Spinoza, *Eth.*, II, 11, presso Kant si applica in genere nel senso di " appartenente ai costituenti *a priori* dell'esperienza „ ed è specialmente riferita, come qui, alla conoscenza riflessa dell'uso obbiettivo dei costituenti *a priori* dell'esperienza (filosofia, estetica, logica, ricerca trascendentale etc.). Kant applica questa denominazione anche alle facoltà e funzioni conoscitive (immaginazione, appercezione etc.) ed ai loro atti (schema, principio, sintesi etc.) sempre però in quanto parliamo di essi come concorrenti *a priori* nella costituzione dell'esperienza; alla verità, all'errore, all'illusione che sono la necessaria conoscenza della nostra facoltà di conoscere *a priori* rispetto agli oggetti dell'esperienza; cfr. *Proleg.*, 293, 374, nota; *Kr. r. Vern.*, 43, 54, 78, 119. Chiara è pertanto la differenza fra trascendentale e trascendente: la stessa filosofia trascendentale è sempre ancora un sapere relativo all'esperienza, non un sapere trascendente (*Proleg.*, 352 ss.). D'altro lato però il trascendentale si oppone nettamente all'empirico, come ciò che non solo non deriva dall'esperienza, ma non è legato all'esperienza e può venir pensato

Trascendentale
Trascendente

astrattamente (certo però non conosciuto obbiettivamente) per virtù del pensiero puro: in questo senso Kant parla dell'oggetto e del soggetto trascendentale, contrappone la realtà od idealità empirica del tempo e dello spazio alla realtà od idealità trascendentale (*Kr. r. Vern.*, 56, 61). In quest'ultimo rispetto certo il concetto di " trascendentale „ si riavvicina al " trascendente „; onde non è meraviglia che il confine tra di essi diventi in Kant qualche volta assai incerto (p. es., *Prol.*, § 55 e *Kr. d. r. Vern.*, 225: " Ma quelle domande trascendentali che vanno al di là della natura etc. „). Si cfr. A. Gideon, *Der Begriff Trascendental in Kants Kritik d. r. Vernunft*, 1903.

PARTE PRIMA

54) Il punto di partenza è preso da Kant, come abbiamo veduto, nel fatto dell'esistenza, accanto all'esperienza, la quale non può darci mai un'assoluta necessità ed universalità, di conoscenze universali e necessarie, le quali valgono della realtà a noi data nell'esperienza (chè altrimenti non potrebbero dirsi conoscenze) e tuttavia per la natura loro ci rinviano ad una fonte necessariamente altra dall'esperienza. Come sono possibili tali conoscenze? Nella prima e seconda parte dei *Prolegomeni* Kant ci dà l'esplicazione di questo fatto: esplicazione che è poi anche una conferma ed una giustificazione del valore che noi abbiamo ad esse attribuito fin da principio. Tale esplicazione ha luogo per una conversione dal punto di vista dogmatico al punto di vista trascendentale: i principii che valgono universalmente e necessariamente degli oggetti dell'esperienza non vengono allo spirito come leggi straniere dai dati dell'esperienza, nè sono nostre arbitrarie affermazioni valide solo pel mondo dei nostri concetti: ma sono elementi costitutivi necessari della realtà dell'esperienza, che non è qualche cosa di straniero e di contrapposto allo spirito conoscente, ma è una costruzione sua eretta in conformità delle leggi universali e costitutive dello spirito stesso. Nella prima parte Kant svolge questa sua soluzione in rapporto alla matematica. Come avviene

realtà in sè → {intuizione intelletto

che le proposizioni geometriche, p. es., che non sono certo generalizzazioni empiriche, valgono in modo universale e necessario della realtà corporea? Ciò avviene, risponde Kant, in quanto lo spazio del matematico e lo spazio, nel quale si trovano i corpi, sono in fondo una cosa sola: lo spazio reale non è un misterioso recipiente a cui lo spirito sia estraneo, ma è una costruzione formale dello spirito conoscente in genere e le leggi che il matematico trova, quando considera questa funzione dello spirito, astrazion fatta dal contenuto che in detta costruzione formale viene ordinato, valgono necessariamente delle cose corporee, perchè queste sono appunto il risultato della costruzione stessa. — Questa prima parte dei Prolegomeni corrisponde all'Estetica trascendentale della Critica.

55) § 6. Nella matematica abbiamo un meraviglioso sistema di giudizi sintetici *a priori*, vale a dire di conoscenze non derivabili per via analitica dai concetti e non fondate sull'esperienza, ma sulla ragione pura. Come si spiega questo? § 7. Nota Kant in primo luogo che i giudizi matematici sono intuitivi: la matematica è una scienza concettuale come le altre, ma ogni suo giudizio non fa che formulare concettualmente un'intuizione. La quale non è naturalmente un'intuizione empirica, ma un'intuizione pura, epperò certa *a priori* ed apodittica. Vi deve perciò essere a fondamento della matematica un'intuizione pura originaria. § 8. Ma come può aversi un'intuizione pura? Intuizione significa presenza dell'oggetto: ora un'intuizione determinata dalla presenza dell'oggetto non è più pura, ma empirica. § 9. Qui Kant procede alla soluzione. Un'intuizione pura può darsi ad una sola condizione: che essa contenga solo la forma della conoscenza dell'oggetto: forma che antecede nel soggetto necessariamente le impressioni, il contenuto materiale della conoscenza e perciò è data *a priori*. § 10. Questa intuizione pura, formale, che condiziona ogni intuizione sensibile, comprende le forme dello spazio e del tempo: la geometria ha a suo fondamento l'intuizione pura dello spazio, l'aritmetica, l'intuizione pura del tempo. § 11. La prima questione è così risolta. La matematica è possibile in quanto la conoscenza sensibile è conoscenza fenomenica condizionata da un'intuizione pura, da una predisposizione del soggetto umano a sentire secondo date forme. Solo così è possibile spiegarci come noi possiamo conoscere intuitivamente ed *a*

priori qualche cosa circa gli oggetti: ciò che sarebbe invece inesplicabile se la nostra conoscenza sensibile fosse conoscenza di cose in sè.

56) [p. 47,$_{20}$]. La matematica, già si è detto, non è una deduzione analitica nel senso logico — chè altrimenti tutta la matematica non sarebbe che un'enorme tautologia —; nemmeno è una scienza empirica perchè allora non avrebbe più un vero carattere apodittico. Essa è un sistema di giudizi sintetici *a priori* (si cfr. la nota 31). Nella sezione presente dei Prolegomeni Kant si propone di mostrare che i giudizi sintetici *a priori* della matematica sono fondati sulle intuizioni pure dello spazio e del tempo. Per bene intendere questa esplicazione kantiana del sapere matematico è necessario richiamarci al concetto generale della conoscenza secondo Kant e mettere in luce la differenza tra le sintesi intuitive del sapere matematico e le sintesi concettuali del sapere filosofico. — Ogni vero atto di conoscenza è, come sappiamo, un atto di sintesi: in questa asserzione è tacitamente implicato un presupposto metafisico che avvicina Kant a Leibniz, il presupposto cioè che la realtà ultima sia un perfetto sistema intelligibile e che lo spirito ricostituisca, nell'atto del conoscere, dai frammenti dispersi del senso l'unità che già in essi confusamente ed imperfettamente si rivela. Ma questo processo non può, secondo Kant, giungere, come sperava, anzi sognava la metafisica dogmatica, fino ad essere una riproduzione ideale, in un sistema logico perfetto, del sistema intelligibile assoluto; esso è sempre condizionato nell'uomo dalla natura irreducibile degli elementi di questo processo, i quali sono dati sensibili, fenomenici e vengono bensì dallo spirito subordinati alle forme *a priori* e per tal modo avvicinati formalmente al sistema dell'unità intelligibile assoluta, ma che quando vengono dalla ragione costretti a costituire una totalità assoluta ben tosto rivelano, per una serie d'insanabili contraddizioni, l'impossibilità di pensare per mezzo dei dati fenomenici una realtà assoluta. In secondo luogo (e questo è il punto che qui sovratutto c'interessa) questa sintesi formale degli elementi fenomenici ha per Kant due gradi qualitativamente irreducibili che potremmo denominare la sintesi sensibile (o intuitiva o matematica) e la sintesi intellettiva (o concettuale o filosofica). È degno di nota che Kant ha sotto questo rispetto un precursore nell'eclettico antileibniziano

A. Rüdiger, il quale nel suo *De sensu veri et falsi* (1722), p. 283 ss., distingue la *ratiocinatio sensualis seu mathematica* dalla *ratiocinatio idealis seu syllogistica*. Questa distinzione, si noti bene, procede dalla distinzione fra senso ed intelletto, ma non coincide affatto con essa. Kant stabilisce una distinzione essenziale tra il senso che è recettività e l'intelletto che è spontaneità e questa distinzione fonda la distinzione susseguente fra conoscenza matematica e conoscenza filosofica: la filosofia leibniziana appunto perchè non distingueva essenzialmente fra senso ed intelletto considerava la matematica come scienza filosofica: " *omnis cognitio a priori* (dice Baumgarten) *est cognitio philosophica* ". Ma questa differenza essenziale è stabilita da Kant fra le due sorgenti della conoscenza, non fra due specie di conoscenza: il senso da sè solo non dà conoscenza alcuna (v. nota 85). È vero che Kant parla qui (ed anche nell'Estet. trascend.) della conoscenza matematica come se l'intelletto non vi avesse parte: così parla anche dell'intuizione empirica, ossia della rappresentazione sensibile obbiettiva, come se fosse il prodotto del solo senso: onde gli è stato giustamente mosso il rimprovero che egli attribuisca al senso (almeno secondo la forma) un'attività che contraddirebbe alla sua definizione (Vaihinger, *Comm.*, II, 16 ss.). Ma che la conoscenza matematica esiga, secondo Kant, anche l'opera sintetica dell'intelletto, è fuori d'ogni dubbio (*Kr. r. Vern.*, 125, nota). — Che cosa è adunque che caratterizza la sintesi sensibile o matematica e la distingue dalla sintesi intellettiva vera e propria, che conduce al sapere concettuale e quindi alla scienza, alla filosofia? Kant non si è espresso a questo riguardo con tutta la chiarezza desiderabile: la soluzione dev'essere ricavata da poche espressioni disperse qua e là: importante è sopratutto l'accenno che egli ci dà nella Dialettica trascendentale con la sua distinzione fra le categorie matematiche e le dinamiche (v. nota 153). Ciò che distingue i due gradi della organizzazione del dato sensibile è anzitutto questo, che il primo ha luogo per mezzo delle cosidette categorie matematiche (categorie della qualità e della quantità), il secondo per le categorie dinamiche, per le categorie della relazione, che sono le vere categorie logiche (per le categ. delle modalità si veda la nota 107). Il collegamento che avviene per mezzo delle categorie matematiche è condizionato essenzialmente dalle forme dello spazio e del tempo e da esse inseparabile (*Kr. r. Vern.*, 360-62; *Proleg.*, § 52 *c*); onde,

poichè il risultato di tutta l'attività sintetica dell'intelletto in questo grado si è di costituire l'unità dell'esperienza rispetto alle forme dell'intuizione sensibile, lo spazio ed il tempo, essa ha potuto nell'Estetica venir considerata come un prodotto del senso; e per conseguenza anche la matematica ha potuto esser considerata come fondata sull'intuizione sensibile pura. Carattere essenziale della sintesi matematica si è che essa presuppone l'omogeneità di ciò che collega (*Proleg.*, § 53): il molteplice del senso, temporalmente e spazialmente caratterizzato, viene per essa raccolto, come un complesso di elementi omogenei, in un sistema di sintesi formali, che tende a costituire una totalità unica, penetrata, per così dire, da un solo ritmo, da un solo ordine e perciò, nella sua apparente eterogeneità, perfettamente omogenea: onde il principio fondamentale della matematica è il principio della sostituibilità per eguaglianza, della ricorrenza. Invece il collegamento che avviene per le categorie della relazione non è essenzialmente legato alle forme del tempo e dello spazio: il principale risultato suo è di costituire, dagli elementi già determinati dalle forme temporali e spaziali, delle unità che non sono più esse medesime essenzialmente determinate nello spazio e nel tempo; queste unità, che possono anzi venir isolate dalle condizioni di spazio e di tempo e fissate in un certo numero di note o rappresentazioni sensibili simboliche e quindi estese ad un numero indefinito d'individui, sono le unità concettuali. In ciascuna di esse gli elementi concorrenti non sono posti l'uno accanto all'altro come parti d'una grandezza omogenea, ma accentrati ed unificati, come proprietà, in un essere unico ed identico; e pel medesimo processo queste unità vengono raccolte in altre unità superiori, che la ragione aspira poi a ricondurre ad un'unità o principio supremo, nella cui identità si raccoglie quanto la molteplicità delle cose ha di reale. I principii della categoria di relazione sono quindi veramente i principii dell'organizzazione logica del reale: l'assioma fondamentale di questa sintesi intellettiva o concettuale è il principio d'identità. — Di più i due gradi dell'unificazione del dato differiscono profondamente ancora in questo: che nel primo (la sintesi matematica) la sintesi degli elementi dati è qualche cosa di compiuto, mentre nel secondo è qualche cosa che si compie: la realtà ordinata nel tempo e nello spazio è un sistema di sintesi intuitivamente, ossia immediatamente date, ciascuna delle quali, anche se

scomposta negli elementi e negli elementi degli elementi, ci rinvia sempre ad unità sintetiche subordinate e non mai agli elementi costitutivi ultimi; nella sintesi logica sono invece date intuitivamente le unità determinate nello spazio e nel tempo, mentre le unità risultanti dalla loro sintesi sono pensate, non intuite, sono unità concettuali che non sono mai date per sè stesse, ma debbono sempre avere nelle intuizioni sensibili il punto di partenza e la rappresentazione simbolica.

Ciò premesso, non è difficile ora intendere che cosa voglia dire Kant quando dice che la matematica è un sistema di giudizi sintetici *a priori* fondati sull'intuizione pura. Laddove nella costituzione del sistema logico dei concetti l'intuizione non ci dà che il punto di partenza, nella ricostruzione del sistema dei rapporti matematici l'intuizione ci dà un sistema di sintesi che essa può scomporre e ricomporre, ma che in ogni modo non riesce mai a ricondurre realmente fino ai suoi ultimi elementi costitutivi: la filosofia è costruzione d'una totalità data a noi intuitivamente solo nei suoi elementi, la matematica è ricostruzione d'una totalità, intuitivamente data, dai suoi elementi che non possono più esserci dati intuitivamente. Perciò sebbene e l'una e l'altra rispecchino un'organizzazione sintetica del reale, il genio matematico è essenzialmente genio analitico, che divina i fattori e la loro composizione là dove il profano non vede che l'unità d'un dato; il genio filosofico è invece genio sintetico, divina nel molteplice e nel diverso l'unità dell'idea e non si serve della deduzione analitica che come d'un procedimento sussidiario e del tutto secondario. Certo la matematica aspira a ricostruire riflessamente il sistema formale delle sintesi matematiche del reale e questa ricostruzione può essere in molti punti sintesi originale, costruzione; ma e nell'uno e nell'altro caso essa riceve sempre dall'intuizione un duplice ordine di dati: in primo luogo un certo numero di sintesi elementari indecomponibili, che essa introduce nelle più svariate forme come definizioni, postulati, ecc.; in secondo luogo un certo numero di principii, di assiomi, i quali esprimono il carattere della totalità che per tale attività sintetica si costituisce. Tutta la matematica è una costruzione fondata su questi elementi e su questi principii, che per via di successive estensioni e sostituzioni partecipa alle più complicate formazioni la chiarezza intuitiva dei suoi elementi e dei suoi principii. Al qual riguardo è perfettamente indifferente,

almeno dal punto di vista filosofico, l'esaminare fino a qual punto la matematica riesca a restringere il numero delle intuizioni fondamentali, riducendo un assioma od un postulato ad una proposizione dimostrabile: essa non rimane perciò meno un sistema fondato sopra un certo numero di sintesi intuitive di natura radicalmente diversa dalle sintesi logiche e quindi irreducibile in perpetuo ad una vera costruzione logica. Le sintesi intuitive che stanno a fondamento della matematica costituiscono delle verità evidenti e necessarie in rapporto all'intuizione nostra del reale; ogni costruzione e dimostrazione riposa già su di esse, non appena venga intuitivamente costruita: anche il tentativo di astrarre da qualcuna delle condizioni fondamentali della nostra intuizione spaziale non ha senso se non tradotto intuitivamente nel linguaggio della nostra intuizione ed è fondato anch'esso sopra altri principii di carattere intuitivo, non logico. Certo le dette sintesi non sono logicamente necessarie, appunto perchè la matematica non è una costruzione logica del reale: perciò nessuna delle costruzioni matematiche è logicamente necessaria e il pensiero logico può pensare in astratto altri tempi, altri spazi, altre forme intuitive della realtà. Ma questo non equivale nemmeno a dire che siano posizioni arbitrarie o postulati nel senso letterale della parola: esse condizionano la nostra realtà intuitiva come forme *a priori* e l'universalità necessaria dell'*a priori* ha, sotto l'aspetto metafisico, come abbiamo veduto, un fondamento ben diverso dalla semplice universalità empirica.

Resta a chiarire perchè Kant dica che la matematica si fonda sull'intuizione pura. La sintesi matematica come costitutiva del reale è sintesi concreta, sintesi di dati sensibili in una forma intuitiva; la matematica pura, la matematica come scienza astrae dagli elementi sensibili, come dai fattori logici dell'esperienza (*Kr. r. Vern.*, 30), per non considerare che la pura forma dell'intuizione, cioè l'atto della sintesi intuitiva in sè stessa; la sintesi formale intuitiva così astrattamente considerata in sè stessa, senza riguardo alla natura degli elementi collegati, è ciò che Kant chiama " intuizione pura ". Quindi anche la matematica, come scienza pura, risulta da un'astrazione. Ma ciò non vuol dire naturalmente che essa sia derivata empiricamente: in essa lo spirito non astrae un dato da altri dati, ma considera la propria attività astraendo dal dato empirico: perciò Kant dice che le intuizioni pure potreb-

bero piuttosto dirsi astraenti che non astratte (*Diss.*, § 4). E nemmeno vuol dire che il risultato dell'astrazione sia, come nel caso dell'astrazione logica, qualche cosa di universale, un concetto. L'unità formale, che l'astrazione logica isola, è separabile dalle determinazioni di tempo e di luogo e perciò può apparire come una generalità comune a più individui; l'unità formale dell'astrazione matematica (l'intuizione pura) è sempre una determinazione temporale o spaziale e perciò qualche cosa di singolo e di particolare. Senza dubbio la matematica, come scienza, si costituisce per mezzo di concetti generali: il matematico parla del triangolo, non di questo o quel triangolo, come il fisico parla, p. es., della materia o del movimento. Ma laddove in quest'ultimo caso il sapere è derivato dal concetto o fissato nel concetto ed i rapporti che costituiscono questo sapere sono rapporti logici di unità concettuali, ai quali l'intuizione degli esseri particolari può al più servire come aiuto od esemplificazione, nel sapere matematico è il concetto che serve di aiuto all'intuizione: i rapporti concettualmente espressi dalla matematica non sono rapporti fra i concetti matematici, ma fra le intuizioni a questi corrispondenti e non possono perciò venir messi in evidenza se non quando lo spirito costruisce mentalmente nell'intuizione pura o visibilmente nell'intuizione empirica il concetto matematico corrispondente. Questa è la differenza che Kant fissa col dire che la conoscenza razionale è conoscenza da concetti, la conoscenza matematica è conoscenza da costruzione di concetti (*Kr. r. Vern.*, 488 ss.; *Log.*, 25-26). — Per il fatto stesso che le sintesi della matematica pura astraggono dal molteplice intuitivo da esse collegato, esse non sono ancora per sè conoscenze: esse contengono le condizioni formali necessarie di ogni intuizione di oggetti dell'esperienza, ma non sono obbiettive se non in quanto hanno la loro applicazione nell'intuizione empirica (cfr. la nota 50). " Tutti i concetti matematici non sono per sè conoscenze se non in quanto si presuppone che vi sono cose, le quali vengono da noi rappresentate secondo la forma di quella intuizione sensibile pura „ (*Kr. r. Vern.*, 117).

Un'ultima domanda resta a farsi: perchè quel sistema di giudizi sintetici fondati sull'intuizione pura, che costituisce la matematica, può essere costruito *a priori*? Anche un giudizio d'esperienza è sotto un certo rispetto un giudizio *a priori*: in quanto la sintesi, che lo costituisce, deriva, considerata in sè stessa, da un principio

puro dell'intelletto: tuttavia l'esperienza non può, come totalità, essere costruita *a priori* —. Bisogna a questo proposito ricordare il presupposto razionalistico del pensiero kantiano che è stato sopra messo in rilievo: la realtà è in sè stessa un sistema intelligibile e se la nostra ragione potesse avere un'intuizione diretta di questa realtà, essa potrebbe ricostruire *a priori* dai suoi principii la realtà universa. L'intuizione nostra è invece un'intuizione fenomenica: l'opera del nostro intelletto non è di intuire, ma di collegare fra di loro le nostre intuizioni per dar loro una forma razionale. L'esperienza che così ne risulta è nella sua totalità una conoscenza obbiettiva, una verità (si cfr. la nota 50), ma una verità puramente umana: in quanto è collegata da principii *a priori*, ha un valore universale e necessario rispetto agli elementi che in essa si unificano, ma è pur sempre nel suo insieme qualche cosa d'accidentale e di inderivabile *a priori* (si cfr. la nota 22). Invece il sistema dei principii formali della matematica costituisce una totalità formale, ma pura: il sistema delle leggi formali pure partecipa di quella assoluta universalità e necessità che caratterizza la realtà intelligibile, in quanto esso è appunto una partecipazione, almeno secondo la forma, della natura intelligibile alla realtà sensibile.

57) [p. 48,25]. Per „ intuizione „ Kant spesso intende il semplice dato sensibile, in quanto cioè procede dalla recettività ed antecede ogni collegamento per opera dell'intelletto (*Kr. r. Vern.*, 107, 117, ecc.). Ma in senso più proprio designa la rappresentazione obbiettiva immediata dell'oggetto, contrapponendosi da un lato alla sensazione, che è il semplice dato sensibile non elaborato, dall'altro al concetto, che è rappresentazione mediata dell'oggetto (cfr. la nota 97). La „ rappresentazione „ è invece per Kant il termine generico che designa quell'attività per la quale è reso presente alla coscienza un contenuto: ed abbraccia sotto di sè la sensazione, l'intuizione, il concetto, l'idea (*Kr. r. Vern.*, 250).

58) [p. 48,27]. „ Io non posso (dice GARVE, *Uebersicht d. vorn. Principien d. Sittenlehre*, 205-6), nonostante ogni mio sforzo, farmi alcun concetto di un'intuizione *a priori*: anzi le parole stesse mi sembra contengano una contraddizione, perchè io intuisco solo ciò che è presente ed una rappresentazione *a priori* dovrebbe riferirsi ad un

oggetto da intuirsi solo in avvenire „. Così anche Herder, *Metakr.*, I, 62. Per la soluzione di Kant si cfr. *Kr. d. r. Vern.*, 54; *Fortschr. d. Metaph.*, 91.

59) [p. $49_{,23}$]. Cfr. *Proleg.*, 318. La parola " oggetto „ (*Gegenstand*) ha in Kant, come già la parola " obiectum „ nella *Dissert.* del 1770, un doppio senso: i due sensi vengono spesso usati promiscuamente nello stesso contesto (cfr., p. es., *Kr. r. Vern.*, 49) in modo non certo favorevole alla chiarezza. Nel primo senso " oggetto „ vale quanto oggetto empirico: esso designa semplicemente quell'unità in cui l'intelletto raccoglie ed obbiettiva le impressioni sensibili e che quindi viene a queste contrapposta come il loro oggetto: oggetto fisico, appercettivo, fenomenico. Nel secondo senso vale quanto oggetto trascendente: esso designa il " fondamento intelligibile dei fenomeni „ (*Kr. r. Vern.*, 341), la causa ignota delle nostre impressioni: oggetto metafisico, transoggettivo, noumenico. In questo caso le espressioni " affettare i sensi „, " esser causa delle impressioni „, ecc., sono espressioni figurate ed improprie, che esprimono solo il carattere passivo della nostra intuizione (*Diss.*, § 10 e specialm. § 22, *Anm.*), rappresentano sull'analogia dell'azione tra due oggetti fisici il rapporto fra il soggetto e l'oggetto in sè; si cfr. Schmidt, *Wörterb.*,[3] 33. Che la sensazione abbia luogo per un'azione (comunque concepita) delle cose in sè sullo spirito, è una delle presupposizioni iniziali della Critica, che in ogni tempo è stata considerata come sorgente di gravi difficoltà: perchè le cose in sè ci sono del tutto ignote e quindi non si può di esse dire che esercitino un'azione. V. specialmente Schulze, *Aenesidemus* (1911), 197 ss.; Schopenhauer, *W.* (Gris.), I, 556-7. In questa difficoltà sopratutto prese il suo punto di partenza lo svolgimento idealistico della filosofia kantiana con S. Beck, Maimon e Fichte. Cfr. Vaihinger, *Comm.*, II, 35 ss.

60) [p. $49_{,25}$]. Per il concetto di " forma „ della conoscenza e la fondamentale distinzione tra materia e forma del conoscere si cfr. *Diss.*, § 4, § 13; *Kr. r. Vern.*, 50, 100, 152, 474-5; sul concetto di forma e materia in generale, *ib.*, 218-9; sugli antecedenti storici della teoria kantiana, Vaihinger, *Comm.*, II, 63 ss. La distinzione tra materia e forma è la conseguenza di quella distinzione, nel seno della conoscenza umana, d'un sapere universale ed

obbiettivo, che è il punto di partenza, il presupposto della Critica. Se vi devono essere delle verità universali ed assolute, coestensive all'esperienza, queste non possono essere esperienze singole, ma elementi costitutivi comuni a tutte le esperienze, i quali si contrappongono ai dati accidentali e mutevoli come leggi necessarie del dato. Questo concetto è da Kant ricondotto all'antico concetto aristotelico della forma, che è l'elemento universale, tipico, essenziale delle cose: ma laddove per Aristotele l'anima non è che una delle forme, per Kant non vi è attività formatrice che non sia attività dello spirito in genere: i principii che formano l'informe, che dal caos degli elementi sensibili costituiscono la realtà obbiettiva, sono le leggi stesse dello spirito, le forme del conoscere, che lo spirito impone *a priori* alle cose. Le considerazioni che hanno condotto Kant a porre il tempo e lo spazio come le due forme *a priori* dell'intuizione sono svolte sistematicamente nell'Estetica trascend., § 2 ss. Come si debbano pensare queste due forme risulta già in parte da ciò che si è detto in riguardo all'*a priori* in generale (nota 22), alla matematica (nota 56) ed al concetto di forma. Certo il linguaggio trascurato di Kant, specialmente nell'Estetica trascend., favorisce l'interpretazione comune che le forme *a priori* dell'intuizione non siano due virtualità, due leggi dello spirito, che si svolgono di mano in mano che il sopravvenire delle impressioni sensibili ne porge loro l'occasione (*Dissert.*, § 4, § 15 in fine), ma siano già, anche nell'individuo, qualche cosa di perfettamente formato e di definitivo, come due infiniti recipienti vuoti, nei quali vengono ad ordinarsi le impressioni sensibili. In tal caso l'animo dovrebbe possedere, anteriormente ad ogni rappresentazione sensibile, una rappresentazione intuitiva dello spazio e del tempo infinito: un vero assurdo. Del resto Kant dice in qualche passo troppo esplicitamente che le intuizioni pure sono leggi dello spirito e non intuizioni innate (*Diss.*, §§ 14, 16; *Ueber eine Entdeck.*, 43 ss.), per lasciar sussistere qualche dubbio; ed anche le espressioni più crude dei Prolegomeni e della Critica, che sembrano suggerire l'interpretazione contraria, si spiegano in quanto la priorità metafisica si pone naturalmente come una priorità (non esplicita) anche nel tempo. Quando p. es. Kant dice che le forme erano già pronte nel soggetto (*Kr. r. Vern.*, 50), egli vuol solo dire che il processo, pel quale si svolgono, nel corso dell'esperienza, le forme *a priori*, non crea realmente nulla e non aggiunge

nulla ad esse: ciò che viene alla luce *explicite* nell'esperienza era già *implicite* nello spirito in tutta la sua perfezione.

Queste considerazioni ci permettono di rettamente intendere anche la subbiettività delle forme. L'interpretazione che abbiamo respinto fa naturalmente delle due forme dell'intuizione qualche cosa di puramente subbiettivo: esse sarebbero come due modi di vedere le cose, proprii del soggetto, che falsano, travestono necessariamente le impressioni a noi provenienti dall'ignota cosa in sè. Nel qual caso giustificata sarebbe l'obbiezione del Trendelenburg: che cioè l'apriorità delle forme, se pure ci prova che esse sono forme subbiettive, non esclude che siano anche obbiettive, ossia proprie della realtà in sè. A questa falsa interpretazione molto hanno contribuito anche gli improprii, talora grossolani paragoni, coi quali si è cercato di rendere intuitivo il concetto di forma della conoscenza; se ne veda la rassegna in VAIHINGER, *Comm.*, II, 62-63. Che le forme *a priori* non siano semplicemente modi subbiettivi di tradurre l'azione delle cose in sè, dovrebbe apparire già da questa semplice considerazione; che anche la materia del conoscere, cioè la sensazione, è nel suo contenuto qualitativo una traduzione subbiettiva di quest'azione e tuttavia non ha in sè niente di formale. La teoria kantiana deve essere più profondamente interpretata in accordo col senso originario della teoria della forma (che non era a Kant straniero quanto a primo aspetto sembra, si cfr. *Von einem vornehemen Ton*, ecc., 21). Le forme dell'intuizione, anzichè predisposizioni subbiettive a sentire in un dato modo, che ci separano dalla realtà in sè, debbono essere considerate come due attività, in virtù delle quali il caos originario delle inpressioni sensibili è avvicinato alla realtà, espresso in una sintesi che è certo inadeguata di fronte alla perfetta unità di questa, ma che in ogni modo costituisce un progresso verso la realtà; di fronte poi alle altre forme *a priori*, esse rappresentano le forme definitivamente acquisite, che perciò si presentano come immediatamente date nell'intuizione stessa unitamente agli elementi sensibili. La subbiettività loro non vuol dire altro se non che esse provengono all'esperienza da quell'attività immanente alla realtà stessa, che in questa rappresenta l'energia unificatrice e creatrice e che noi diciamo spirito; lungi dall'essere un travestimento esse sono quindi un potenziamento, la cui necessità *a priori* s'impone di fronte alla molteplicità pura e semplice delle

impressioni col diritto che ha la realtà di fronte all'apparenza (cfr. *Diss.*, § 22 Anm.). Certo questa necessità non esclude che esse decadano di fronte ad un grado superiore di realtà, di fronte all'intelligibile, al grado di semplici forme fenomeniche: sotto questo aspetto possono venir chiamate in un secondo senso (e con maggior diritto) forme subbiettive; ma l'in-sè, di fronte al quale esse decadono al livello di travestimenti fenomenici, non è allora il noumeno pensato come nudo di forme, bensì il noumeno pensato come il vertice del potenziamento formale, come una subbiettività più profonda e perciò più largamente e più veramente obbiettiva. Allora si risolve anche la difficoltà sollevata da Herbart nella sua Introduz. alla filosofia (§ 150): perchè noi vediamo qui una figura rotonda, là una quadrata? Non sono queste determinazioni aventi una ragione empirica? Ed allora come possono dirsi lo spazio e il tempo forme pure? Queste non sono due forme astratte, assolutamente omogenee che lo spirito getti sopra ad una realtà ad esse straniera; ma sono le unità formali ad essa connaturate, le forme necessarie della sua coordinazione e la loro diversificazione accidentale per opera del fattore empirico non detrae alla loro purezza più che la diversificazione dei doveri nei varii individui (che non si può dedurre per sè dalla legge morale) non detragga all'unità e purezza formale della legge (cfr. nota 87).

Anteriormente ad ogni esperienza non preesiste nello spirito che la disposizione, la potenza dell'intuizione temporale e spaziale: il che importa già tuttavia per sè (se si riflette al senso del concetto di " potenza ") che quanto si presenta nel divenire empirico come il termine finale del processo, è già realmente nell'ordine metafisico prima ed indipendentemente da tutto il processo medesimo. Nel corso dell'esperienza si svolgono le forme dello spazio e del tempo come forme della coordinazione del molteplice intuitivo: facendo astrazione dal contenuto qualitativo di questo molteplice si hanno le intuizioni pure del tempo e dello spazio (si cfr. la nota 56). " Noi possiamo astrarre lo spazio e il tempo dall'esperienza come chiari concetti, perchè noi stessi ve li avevamo posti ed anzi per mezzo di essi avevamo costituito l'esperienza " (*Kr. r. Vern.*, 172). Queste forme pure vengono ancora sempre chiamate col nome di " intuizioni "; l'espressione " intuizione pura ", nota il Riehl, limita le rappresentazioni del tempo e dello spazio puro da una parte di fronte alla sensazione, al contenuto dell'in-

tuizione empirica, dall'altra di fronte ai concetti generali dell'intelletto. Quindi essa significa " non sensazione e non concetto ", ma non implica già la rappresentazione d'un'immagine o d'un recipiente. Tuttavia l'espressione non è stata felicemente scelta perchè ha sempre nutrito l'erronea opinione che lo spirito possegga, prima di ogni esperienza, le rappresentazioni concrete dello spazio puro e del tempo puro (Riehl, *D. philos. Kritiz.*, I, 457-8). Le rappresentazioni delle forme pure dello spazio e del tempo non sono per conseguenza separabili realmente da quella del contenuto sensibile (*Kr, r. Vern.*, 297, nota): esse non costituiscono mai due oggetti nel senso in cui lo sono gli oggetti dell'intuizione sensibile (*Kr. r. Vern.*, 332, 297). In una nota (*Kr. r. Vern.*, 125) Kant chiama " oggetto " lo spazio della geometria in quanto l'intuizione pura dello spazio, che è fondamento della geometria, risulta da una coordinazione dei rapporti spaziali per opera delle categorie matematiche in un sistema di valore obbiettivo: ma questo sistema è ancora sempre un sistema di rapporti formali che hanno bisogno della materia dell'intuizione empirica per costituire degli oggetti nel vero e proprio senso della parola.

61) [p. 50,$_{1}$]. Il valore universale e necessario delle proposizioni matematiche ci conduce quindi a stabilire: 1° Che la nostra conoscenza sensibile delle cose è condizionata da certe forme necessarie (tempo e spazio); 2° che tale conoscenza è conoscenza di fenomeni, non di cose in sè. Sul concetto di cosa in sè, noumeno, si v. la nota 119. Sul concetto di fenomeno, parvenza, si veda la chiara esposizione del Paulsen, *E. Kant.*[4], 155 ss; per la distinzione della " parvenza " (in senso di " fenomeno ") dall'apparenza illusoria si cfr. *Kr. r. Vern.*, 234 ss. La parvenza o fenomeno è la rappresentazione obbiettiva, è in fondo ciò che noi diciamo " cosa ". Essa non è solo un'apparenza subbiettiva, non è un processo passeggiero che avvenga solo in e per una coscienza individuale, ma non è nemmeno una cosa in sè indipendente dall'attività conoscitiva dello spirito. Una cosa reale qualunque, che io apprendo per l'esperienza, non è una cosa in sè, perchè ogni contenuto suo risulta da elementi percettivi e ciò che non è contenuto percettivo nello stretto senso della parola è costituito da rapporti, da forme che procedono egualmente dallo spirito. Ma appunto perchè per virtù di queste essa è collegata con gli altri

contenuti percettivi della mia coscienza e con quelli delle altre coscienze in un sistema che ha il suo fondamento nella costituzione unica ed universale dello spirito, nello " spirito in genere ", essa è indipendente dagli stati accidentali della mia e dell'altrui coscienza ed è qualcosa di più che, come Stuart Mill voleva, una semplice possibilità permanente di sensazioni; essa continua a far parte di questo sistema, di questa " coscienza generica " anche se non sia attualmente percepita da me o da altri individui. Tutta la conoscenza nostra del mondo, sia del mondo corporeo esterno, sia del mondo nostro interno (l'io empirico) è conoscenza di fenomeni. *Grundl. d. Metaph. d. Sitten*, 450-1: " Vi è una considerazione che non esige alcuna sottile riflessione, che anzi l'intelletto più comune può fare, sebbene a suo modo, per mezzo d'un'oscura distinzione del giudizio, che esso chiama sentimento: e cioè che tutte le rappresentazioni, che ci vengono indipendentemente dalla volontà nostra (come quelle dei sensi), non ci fanno conoscere gli oggetti altrimenti che come essi ci affettano, rimanendo sempre ciò che essi sono in sè stessi a noi ignoto; quindi che per questa specie di rappresentazioni, nonostante tutta l'attenzione e tutta la chiarezza che possa introdurvi l'intelletto, noi arriviamo sempre soltanto alla conoscenza dei fenomeni, non mai delle cose in sè. Una volta fatta questa distinzione, ne risulta da sè che al di là dei fenomeni si deve ammettere e supporre qualche cosa d'altro che non è fenomeno, e cioè le cose in sè, sebbene noi riconosciamo senz'altro che, poichè esse non possono mai da noi venir conosciute se non in quanto ci affettano, noi non possiamo mai venir con esse a contatto e non possiamo mai sapere che cosa sono in sè. Di qui la distinzione approssimativa del mondo sensibile e del mondo intelligibile, dei quali il primo può variare nei diversi spettatori secondo la differenza del senso, l'altro, che sta a fondamento del primo, è sempre identico. L'uomo non può nemmeno presumere di conoscere sè stesso come è in sè con la sola conoscenza che egli ha di sè per il senso interiore. Perchè siccome egli non è il creatore di sè stesso, e riceve il concetto di sè non *a priori*, ma per esperienza, è naturale che egli possa aver notizia dell'essere suo solo per il senso interno e quindi solo per l'apparenza fenomenica della sua natura, per il modo con cui la sua coscienza è affetta, sebbene egli debba pure simultaneamente ammettere, oltre a questa costituzione del proprio soggetto com-

posto di puri fenomeni, qualche cosa d'altro che ne è il fondamento e cioè il proprio io, comunque sia poi esso costituito in sè stesso; quindi egli deve considerare sè stesso per quanto si riferisce alla pura percezione e recettività del senso, come appartenente al mondo sensibile, per quanto si riferisce a quanto può essere in lui pura attività, come appartenente a quel mondo intelligibile, che egli pure ulteriormente non conosce „.

62) [p. 50,$_{15}$]. Nella Dissertazione del 1770 allo spazio è fatta corrispondere la geometria, al tempo la meccanica pura: all'aritmetica corrisponde invece il concetto del numero, che è un concetto intellettivo, ma può essere realizzato solo col sussidio dello spazio e del tempo (*Diss.*, § 12). Nella Critica e nei Prolegomeni permane la stessa indecisione, rispetto alla scienza corrispondente alla forma del tempo, tra la meccanica pura e l'aritmetica. G. Schultz vi fa corrispondere l'aritmetica e la matematica generale (*Prüfung*, II, 237); soluzione che è stata poi generalmente adottata dalla scuola kantiana; si cfr. VAIHINGER, *Comm.*, II, 387 ss.

63) § 12. Nel resto di questa prima parte Kant conferma e chiarisce la soluzione da lui proposta (§ 12-13, Osservaz. I) e si difende contro l'accusa di idealismo (Osserv. II-III). — Nel § 12 per confermare che a principio della matematica sta veramente un'intuizione *a priori*, Kant adduce alcuni esempi di quelle intuizioni fondamentali, che sopra (nota 56) abbiamo veduto costituire il punto di partenza della costruzione matematica: dell'uguaglianza delle figure coincidenti, delle tre dimensioni dello spazio, della possibilità di prolungare una linea od una serie all'infinito.

64) [p. 51,$_{33}$]. In quale rapporto stanno le recenti speculazioni metageometriche con questa affermazione di Kant e in genere con la sua teoria dello spazio come forma *a priori* dell'intuizione? Secondo alcuni esse hanno segnato la condanna definitiva della teoria kantiana (SCHILLER, *Humanism*, 85 ss.): in genere vige anche presso i matematici la tendenza a considerare in conseguenza di ciò la nostra forma dello spazio come un'acquisizione empirica. La geometria euclidea non è necessaria più di quello che sia necessario il sistema metrico decimale di fronte ai sistemi antichi, ma è soltanto la più comoda perchè la più semplice e la più conforme

alle proprietà dei solidi naturali (Poincaré, *Science et hypothèse*, 49 ss. Liebmann (*Zur Anal. d. Winklichkeit*[4], 1911, 74 ss.) ha mostrato con molta chiarezza come la teoria kantiana possa rimanere perfettamente indifferente di fronte a questa " scienza di tutte le forme possibili dello spazio „ che Kant stesso, del resto, aveva già preannunciato (*Ged. v. d. wahren Schatzung*, ecc., § 9-11). Secondo la dottrina critica gli assiomi della geometria non sono necessità logiche, ma intuitive, condizioni indeclinabili della nostra intuizione: le quali non escludono che per altri esseri, diversamente costituiti, possano sussistere altre condizioni, altre forme, delle quali però non possiamo farci alcuna rappresentazione concreta (*Kr. r. Vern.*, 55-56). Quindi, per quanto il nostro spazio euclideo non sia che un caso molto speciale, del quale non vediamo logicamente la necessità in rapporto con gli altri casi possibili, esso è per l'intuizione nostra una condizione assolutamente necessaria. Noi possiamo bene rappresentarci degli esseri che vivano, come l'ombra dell'uomo nel noto scherzo di Fechner, in uno spazio a due dimensioni, cioè su d'una superficie piana o sferica, perchè non si tratta in questo caso che di astrarre dalla forma dell'intuizione che noi possediamo: ma uno spazio a tre dimensioni diverso dal nostro o uno spazio a più di tre dimensioni non possono venir costruiti che in astratto o simbolicamente rappresentati per mezzo di elementi tolti al nostro spazio. " Gli assiomi geometrici, scrive il Simmel, sono così poco logicamente necessarî come la legge causale, si possono pensare spazî, e quindi geometrie, nei quali valgono tutt'altri assiomi che i nostri, come ha mostrato la geometria antieuclidea nel secolo dopo Kant. Ma essi sono incondizionatamente necessarî per la nostra esperienza perchè essi solamente la costituiscono. Helmholtz errò quindi completamente nel considerare la possibilità di rappresentarci senza contraddizione spazî nei quali non valgano gli assiomi euclidei come una confutazione del valore universale e necessario di questo, da Kant affermato. Poichè l'apriorità kantiana significa solo universalità e necessità per il mondo della nostra esperienza, una validità non logica, assoluta, ma ristretta alla cerchia degli oggetti sensibili... Le geometrie antieuclidee varrebbero a confutare l'apriorità dei nostri assiomi solo quando alcuno fosse riuscito a raccogliere le sue esperienze in uno spazio pseudosferico od a riunire le sue sensazioni in una forma di spazio, nel quale non valesse l'assioma

delle parallele „ (SIMMEL, *Kant*, 1905, 18-19), si cfr. anche MASCI, *Le forme dell'intuizione*, 1881, 46 ss. — In secondo luogo, secondo la dottrina critica queste necessità intuitive sono *a priori*, ossia sono tali che, condizionando esse necessariamente ogni nostra esperienza, non è possibile costruirle, derivarle nel seno dell'esperienza. Certo la forma dello spazio non è un *a priori* nel senso che essa abbia anteceduto nel tempo ogni esperienza in genere: il fatto che noi possiamo fino ad un certo segno analizzarla psicologicamente nei suoi fattori e nella sua genesi mostra che essa è, dal punto di vista psicologico, una forma acquisita dello spirito. Ma è *a priori* nel senso che quest'acquisizione è un'acquisizione originaria, è l'acquisizione di qualche cosa che non solo condiziona attualmente con la più assoluta necessità ogni nostra esperienza intuitiva, anche quelle per mezzo delle quali si vorrebbe derivarla o costruirla; ma la condiziona come qualche cosa che doveva essere indipendentemente da quest'esperienza, perchè lo spirito l'ha generato da sè nel corso dell'esperienza come una propria necessità interiore, non l'ha accolta dall'esterno come un dato. Coloro che credono di poter fondare gli assiomi della geometria sull'esperienza o su d'una convenzione utile o su particolarità della struttura fisiologica, non tengono abbastanza presente che le esperienze da essi invocate presuppongono già tutte quella costituzione particolare del mondo dell'esperienza che se ne vorrebbe derivare. Quindi tutte le loro esplicazioni o riescono ad un circolo vizioso o sono al più da considerarsi come traduzioni nel linguaggio dell'esperienza d'una parte d'un processo che in sè trascende l'esperienza. Questa affermazione del valore incondizionato dell'*a priori* spaziale per la nostra esperienza è della più alta importanza, in quanto separa recisamente il punto di vista trascendentale, critico, da quello empirico. Secondo l'empirismo la costituzione della forma dello spazio è un fatto che non differisce da qualunque altro fatto dell'esperienza e può pretendere ad un'universalità di fatto, non di diritto: anzi, sotto un tale aspetto, può avere un valore pratico, non teoretico. Secondo il punto di vista critico, invece, la distinzione dell'*a priori* nell'esperienza è una distinzione di valore: la costituzione d'un principio formale è la rivelazione d'un valore teoretico più alto, che, pur essendosi svolto nel corso dell'esperienza, non ne deriva, anzi si impone ad essa come una necessità, che rivela un'universalità di diritto e non soltanto di fatto: la sua idealità non ne

fa un travestimento, ma anzi una rivelazione più perfetta della realtà —. Anche in questo secondo punto, quando si tenga presente la distinzione dell'*a priori* intuitivo e dell'*a priori* logico, le conclusioni della metageometria non hanno nulla che contraddica alla teoria kantiana.

65) [p. 52, $_9$]. " Deduzione trascendentale „ vale quanto legittimazione, dimostrazione che una rappresentazione od un concetto ha valore obbiettivo, è un elemento costitutivo dell'esperienza. La deduzione trascendentale del tempo e dello spazio ha luogo col mostrare come le intuizioni pure del tempo e dello spazio si applichino necessariamente all'esperienza, perchè senza di esse non è possibile esperienza alcuna.

66) [p. 52, $_{10}$]. Il tempo e lo spazio sono intuizioni pure, non concetti (*Kr. r. Vern.*, 57 ss.). Tuttavia Kant dimentica qualche volta questa distinzione terminologica e considera l'intuizione pura come un concetto. Così anche in *Diss.*, § 15 *c*: " *Conceptus spatii itaque est intuitus purus, cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis* „.

67) § 13. Qui Kant adduce una novella prova della sua affermazione che lo spazio è una forma dell'intuizione. Egli cita il caso di due figure perfettamente uguali nei loro rapporti interni, ma incongruenti (come le due mani). Questo esempio era già stato da lui considerato nella *Dissert.* del 1768: " Del fondamento primo della distinzione delle direzioni nello spazio „, per dimostrare che lo spazio non può essere costituito soltanto dai rapporti interni delle parti (che sono identici nella destra e nella sinistra): la diversità degli oggetti incongruenti non può essere esplicata se non ammettendo un rapporto degli oggetti con lo spazio unico ed assoluto — il quale rapporto, poichè lo spazio assoluto non è percepito, non ci appare direttamente, ma nella sua opposizione con quello di altri corpi. " Noi vogliamo quindi dimostrare: che la determinazione perfetta d'una figura corporea non riposa soltanto sul rapporto e sulla posizione reciproca delle sue parti, ma ancora inoltre sul rapporto suo con lo spazio universale assoluto così come i geometri lo pensano: in modo tuttavia che questo rapporto non è percepito direttamente, ma bensì in quelle differenze dei

corpi che hanno unicamente tale rapporto per fondamento „ (*W.*, II, 381). L'esempio è anche riferito in breve nella *Dissert.* del 1770 (§ 15): qui Kant corregge e completa l'argomentazione secondo il nuovo indirizzo del suo pensiero. La differenza di due figure incongruenti non può essere esplicata dall'intelletto, si è veduto, prendendo semplicemente in considerazione le due figure nella loro costituzione interna: onde la necessità di metterle in rapporto con lo spazio nella sua totalità, ecc. Ma questo ci prova ancora che gli oggetti spaziali non sono cose in sè: perchè in tal caso dovrebbero esistere ed essere perfettamente compresi nella loro costituzione e nei loro rapporti ciascuno per sè stesso. Questa necessità di determinare ogni singolo per mezzo del suo rapporto intuitivo con la totalità mostra che si tratta di fenomeni: la totalità, di fronte alla quale due cose uguali quanto ai rapporti interni possono trovarsi in rapporto diverso, è quindi anch'essa qualche cosa di fenomenico e così non uno spazio puro in sè, ma una forma del senso, l'intuizione pura dello spazio.

68) Oss. I[a]. In questa Osservazione I[a] Kant mostra come solo la teoria delle forme *a priori* dell'intuizione possa assicurare il valore obbiettivo della matematica. Se i principii fondamentali della matematica fossero soltanto convenzioni arbitrarie che lo spirito nostro applica ad un mondo di cose in sè da essi indipendenti, mancherebbe ogni certezza intorno al valore di questi principii e delle loro conseguenze in rapporto alla realtà sensibile. Tale valore è invece perfettamente esplicabile, se essi costituiscono nel loro complesso una forma *a priori* dell'intuizione, se sono le leggi necessarie d'un mondo fenomenico, il quale non può pervenire alla realtà altrimenti che per esse.

69) [p. $54,_{36}$]. Questi matematici, che erano anche filosofi, sono Leibniz ed i monadisti. Leibniz certamente considerava i principii della matematica pura come verità necessarie innate e non come creazioni arbitrarie dell'immaginazione e non aveva posto in dubbio il valore della loro applicazione alla realtà sensibile. Vi è però già qui nel suo pensiero un punto oscuro che giustifica il rimprovero a lui mosso da Kant. Per Leibniz le cose in sè sono esseri di natura immateriale (monadi) costituenti un sistema intelligibile, che al senso dell'uomo appare come un mondo materiale

esteso. Il sistema dei rapporti spaziali dovrebbe essere quindi puramente subbiettivo, una traduzione analogica, nel soggetto percipiente, di certi rapporti intelligibili fra le monadi. Questa è la soluzione più coerente e più logica. Talora invece già in Leibniz, più spesso nei suoi seguaci, compare un'altra soluzione: i rapporti fra le monadi corrispondenti ai nostri rapporti spaziali, costituiscono già obbiettivamente nelle monadi un mondo di rapporti spaziali, una specie di spazio ideale, che è il corrispondente obbiettivo del nostro spazio sensibile. Ad ogni modo però anche in questo caso lo spazio ideale è tutt'altra cosa dello spazio sensibile. Cfr. PLATNER, *Lehrb. d. Logik und Metaph.*, 1795, § 370: " A questo spazio subbiettivo viene posto a fondamento, come materia soprasensibile, l'ordine delle sostanze coesistenti. Quest'ordine può venir chiamato esso medesimo spazio: ma è allora lo spazio ideale, non lo spazio concretato nell'estensione, quindi non lo spazio del quale la dottrina kantiana afferma la soggettività „. Donde viene allora alla geometria il suo concetto dello spazio? Poichè lo spazio puro della geometria, sia pur esso astratto quanto si vuole, è pur sempre lo spazio intuitivo, non lo spazio intelligibile, esso deve necessariamente venir posto come una " finzione ideale „, una costruzione dell'immaginazione da materiali ricevuti per mezzo dell'esperienza. " *In geometria acquiescimus in notione extensionis, qualis a sensu in imaginationem derivatur....., consequenter ab imaginibus pendet omnis cognitio* „ (WOLFF, *Psych. ration.*, § 102). I successori di Leibniz e di Wolff, che, pur ritenendone la concezione metafisica nelle sue linee fondamentali, erano venuti facendo una parte sempre più larga all'esperienza fino a rinunciare affatto alla possibilità stessa d'una filosofia derivata *a priori* da concetti, si pronunciarono anche più decisamente per questa derivazione empirica; la matematica riposa su astrazioni ricavate dall'esperienza, come ogni concetto empirico, ed ha una chiarezza ed evidenza maggiore della conoscenza filosofica soltanto per l'estrema semplicità e trasparenza delle nozioni astratte, sulle quali opera. Le sue deduzioni possono quindi avere una necessità logica intrinseca, senza che possano pretendere ad una assoluta validità obbiettiva: " non vi è alcun motivo a concludere che il reale nello spazio sia divisibile all'infinito, anche se in un certo senso si concedesse che lo spazio sia tale „ (FEDER, *Ueber Raum und Kausalität.*, 1787, 5). " Contro questo principio d'una divisione infinita della materia, la cui dimostra-

zione è puramente matematica (scrive Kant nella *Kr. r. Vern.*, 305), vengono dai monadisti opposte obbiezioni, le quali già per questo si rendono sospette, che esse non vogliono accettare le più chiare dimostrazioni matematiche per conoscenze della costituzione dello spazio, in quanto esso è in fatto la condizione della possibilità di ogni materia, ma le considerano solo come deduzioni da concetti astratti ed in medesimo tempo arbitrarii, le quali non si potrebbero riferire agli oggetti reali.... Se li si ascolta, si dovrebbe, oltre al punto matematico che è semplice, ma non è parte, bensì limite d'uno spazio, pensare anche dei punti fisici, che sono bensì anche semplici, ma hanno il privilegio, come parti dello spazio, di riempirlo per la loro semplice aggregazione „. Si cfr. anche *Kr. r. Vern.*, 131.

70) [p. 55, 23]. Accetto qui la correzione del VAIHINGER, *Comm.*, II, 419.

71) Oss. IIª. Nelle osservazioni II e III Kant si difende contro l'accusa di idealismo. La parola " idealismo „ è presa qui da Kant nel senso allora corrente: e cioè come la concezione la quale nega che il mondo materiale esista all'infuori degli spiriti percipienti, nè in quella forma nella quale è percepito, nè in altra forma, nella quale esista in sè come fondamento del mondo percepito. Essa considera così il mondo come una creazione della nostra facoltà rappresentativa o come la copia, negli spiriti finiti, dell'idea del mondo esistente nello spirito infinito (PLATNER, *Lehrb. d. Log. u. Metaph.*, § 359). Nella osservazione II Kant oppone, con un linguaggio forse troppo crudamente realistico, che anch'egli ammette l'esistenza d'un fondamento in sè delle rappresentazioni nostre, per quanto a noi ignoto; e che la dottrina sua non differisce da quella del realismo scientifico, se non in quanto egli pone nel soggetto anche le qualità primarie, rimanendo sempre inalterata la realtà dell'oggetto in sè. Può chiamare idealismo questo (dice Kant) solo chi aderisce al più grossolano realismo e cioè vuole, p. es., che lo spazio percepito sia una copia dello spazio reale — ciò che non ha senso.

La dottrina monadistica concedeva anch'essa che ci è impossibile pensare sostanze materiali in sè esistenti e che le proprietà fondamentali della materia non hanno valore obbiettivo; ma era

dai suoi seguaci difesa contro l'accusa di idealismo, in quanto essa pone, nelle monadi, un sistema di esseri conoscibili, che sono il reale fondamento del mondo sensibile, del quale è possibile controllare il valore obbiettivo come si fa d'una traduzione della quale si possegga il testo. La concezione kantiana invece ponendo il fondamento in sè della rappresentazione come inconoscibile veniva a confondersi, in questo punto, con l'idealismo berkeleyano; se il mondo sensibile non è che un complesso di rappresentazioni soggettive senza controllo obbiettivo, che cosa distingue allora in esso la realtà dal sogno? Non è possibile allora ridurre tutto il mondo sensibile ad un'apparenza? Contro questa obbiezione si difende Kant nella Osservazione III mettendo in rilievo ciò che caratterizza l'idealismo trascendentale e lo distingue dal berkeleyano. Il porre il mondo sensibile come un complesso di rappresentazioni non vuol dire che esso sia vero o falso; il fenomeno per sè non è nè vero nè falso. La distinzione del vero e del falso, della realtà e del sogno è introdotta nel campo dei fenomeni dall'intelletto; e non per mezzo d'una fantastica comparazione dei fenomeni con le cose in sè, ma per mezzo del collegamento dei fenomeni in un ordine obbiettivo secondo " le regole della verità ", ossia secondo i principii *a priori* dell'intelletto stesso. La teoria che caratterizza l'idealismo *trascendentale* e cioè il riconoscimento di principii *a priori* che organizzano le parvenze fenomeniche in un'esperienza obbiettiva legittima così la distinzione fra verità ed apparenza: questa rimane come nell'opinione volgare, solo riceve un altro fondamento. Con questo duplice vantaggio però: che la nostra teoria del mondo sensibile come realtà fenomenica condizionata dalle forme *a priori* dello spazio e del tempo ci permette di spiegarci il valore obbiettivo assoluto delle proposizioni matematiche; e che elimina l'illusione metafisica, la quale procede dall'estendere oltre i limiti dell'esperienza le forme dello spazio e del tempo e in genere ciò che vale della sola esperienza. In ultimo, protestando contro i suoi critici, Kant conclude alla necessità di distinguere il suo proprio idealismo trascendentale o critico o formale da ogni altra forma di idealismo che renda impossibile la distinzione della realtà obbiettiva dall'apparenza, sia col negare la possibilità di stabilire il valore obbiettivo dell'esistenza del mondo esterno (idealismo empirico o scettico o problematico), o col porne il fondamento in un inaccessibile mondo trascendente di volontà o di idee

divine (idealismo mistico o dogmatico o fantastico). Del resto, se ben si medita, più stravagante della tesi dell'idealismo fantastico è quella del realismo volgare; il primo pone al posto delle cose un mondo di pure rappresentazioni, ma il secondo trasforma il mondo delle rappresentazioni in un mondo di cose in sè: perciò Kant lo chiama un idealismo sognante. Questa digressione sull'idealismo dev'essere confrontata con ciò che dice Kant nel § 49, nell'appendice (374 ss.), nella Confutazione dell'idealismo nelle sue due redazioni (*Kr. r. Vern.*, 190-193, *ib.*, 1ª ed. 232-238) e nella soluzione delle antinomie (*ib.*, 338-342). In questi passi della *Critica* Kant svolge meglio la sua difesa dell'idealismo trascendentale, mostrando come esso solo sia in grado di assicurare la realtà obbiettiva del mondo esterno. Quando si cerca il fondamento dell'obbiettività non in un certo ordine interno delle rappresentazioni, ma nel loro rapporto esterno con una realtà trascendente (realismo trascendentale) si pone subito il problema: come possiamo noi venire a contatto di questa? Tra noi e le cose in sè si apre un abisso insuperabile. Ecco perchè allora si dubita della nostra capacità di conoscere gli oggetti e si riduce il mondo della rappresentazione ad una pura apparenza subbiettiva (idealismo empirico). Se invece l'obbiettività è fondata su di un certo ordine interno delle rappresentazioni ad esse imposto *a priori* dallo spirito, nel mondo della rappresentazione così ordinato ci è data immediatamente una realtà obbiettiva; esso non è soltanto più un caos di apparenze subbiettive, ma si identifica con quel mondo stesso di oggetti che siamo soliti a contrapporre all'apparenza (realismo empirico). Così l'idealismo trascendentale conduce al realismo empirico, ci dà ragione del valore obbiettivo da noi attribuito all'esperienza esterna in confronto del sogno e dell'illusione e lo legittima; il realismo trascendentale invece conduce all'idealismo empirico, che anche Kant riprova e dal quale vuole energicamente sia distinto il suo idealismo trascendentale.

Dall'identità della rappresentazione e dell'oggetto qui insegnata Kant trae però un'altra conseguenza che dà al suo idealismo una ben più ampia portata ed un senso più profondo. La realtà obbiettiva ci è immediatamente data con la rappresentazione stessa: il mondo esterno non è che la stessa nostra esperienza esterna, come il mondo nostro interiore è la stessa nostra esperienza interna. Ma non bisogna dimenticare che l'esperienza è conoscenza di feno-

meni, non di cose in sè: tanto la realtà obbiettiva del mondo quanto la realtà obbiettiva dell'*io* non sono quindi che la manifestazione fenomenica d'un mondo di cose in sè, che è a fondamento del mondo fenomenico. Mentre quindi l'idealismo empirico nelle sue varie forme crede di avere nell'esperienza interiore la conoscenza d'una realtà assoluta e nell'esteriore la traduzione subbiettiva d'un mondo obbiettivo esterno, per l'idealismo trascendentale la stessa esperienza esteriore è già quel mondo obbiettivo e non un'apparenza, una fantasmagoria subbiettiva che debba attendere dall'esterno la conferma del suo valore: ma l'una e l'altra esperienza, il mondo interno cioè e il mondo esterno nella sua obbiettività non sono che la manifestazione fenomenica d'una realtà in sè che li trascende. Tanto l'io quanto il mondo hanno una realtà empirica immediata: ma questa realtà empirica non ne esclude l'idealità trascendentale.

72) [p. $57_{,8}$]. Qui Kant mette in rilievo la distinzione fra la sua teoria e la teoria leibniziana del senso. I leibniziani stabilivano fra il senso e l'intelletto una semplice distinzione quantitativa nella chiarezza: la conoscenza sensibile è la conoscenza d'un grande numero di elementi che lo spirito abbraccia d'un colpo e perciò in modo confuso e indistinto: la stessa conoscenza, quando venga dall'analisi ristretta ad un singolo elemento, diventa chiara e distinta e dicesi conoscenza intellettiva. Kant invece pone tra il senso e l'intelletto una differenza specifica, qualitativa: le forme proprie della conoscenza sensibile rendono impossibile quella transizione insensibile tra il senso e l'intelletto che i leibniziani ammettono (Cfr. *Diss.*, § 7). Altro è quindi il senso della parola " fenomeno „ in Leibniz ed in Kant. Si cfr. *Kr. r. Vern.*, 220-1: " (Leibniz) non considerò come originarie le condizioni dell'intuizione sensibile che portano con sè una differenziazione specifica; poichè la sensibilità era per lui solo una rappresentazione confusa e non una sorgente speciale di rappresentazioni; la conoscenza fenomenica era per lui rappresentazione della cosa in sè, sebbene distinta per la forma logica dalla conoscenza intellettiva, in quanto cioè la prima per l'abituale difetto di analisi porta con sè nel concetto della cosa una certa mescolanza di rappresentazioni accessorie che l'intelletto sa invece separare „. Si veda anche

la *Dissert.* § 5, 7 e lo scritto contro Eberhard, *Ueber eine Entdeckung etc.* (ed. Vorl.), 28 ss.

73) [p. $60_{,16}$]. Vedi su Berkeley anche *Proleg.*, 374 ss. e *Kr. r. Vern.*, 190. Che Kant non abbia correttamente interpretato Berkeley e sia stato verso di lui anche in parte ingiusto fu già rilevato dai suoi avversari, p. es. da HERDER nella *Metakritik,* 1799, 403 ss. Kant non ebbe un chiaro concetto dell'immaterialismo berkeleyano e quindi non vide sempre esattamente la differenza tra questo e la dottrina sua propria. Tale differenza non si può far consistere in ciò che per Kant i fenomeni hanno il loro fondamento in una cosa in sè, perchè anche in Berkeley le idee del mio spirito hanno il loro fondamento nella volontà dello spirito eterno, il quale suscita nel mio spirito quelle idee, che io chiamo cose, secondo le leggi che egli stesso si è posto. La vera differenza sta piuttosto in ciò, come acutamente espone il Beck in una lettera a Kant stesso (KANT'S, *Briefwechsel,* 1900, II, 369): che mentre l'idealismo da Kant ripudiato distingue recisamente fra un mondo intelligibile, al quale riserba l'obbiettività, ed un mondo sensibile, il quale non può essere che un fluire inconsistente di parvenze subbiettive, l'idealismo kantiano stabilisce una gradazione di obbiettività e di realtà: la realtà ultima, il fondamento di ogni obbiettività è certo il mondo inconoscibile delle cose in sè, ma anche il mondo sensibile — il solo a noi accessibile — ha un'obbiettività propria per virtù dei principii formali *a priori* che costituiscono dai dati sensibili il mondo regolare dell'esperienza. " Si può dire: per Berkeley le cose che sono nello spazio sono dipendenti dall'*io* empirico, per Kant dal trascendentale. Quindi per quello sono pura apparenza, per questo sono fenomeno, intesa questa parola in senso obbiettivo, in modo che questi oggetti fenomenici sono, di fronte all'*io* empirico, per sè stanti ed indipendenti " (VAIHINGER, *Comm.*, II, 55). Si cfr. *Proleg.*, 374.

74) [p. $60_{,34}$]. Si cfr. *Prol.*, § 35. La fantasticheria (*Schwärmerei*) filosofica consiste nel " dogmatizzare con la ragion pura nel campo del soprasensibile " (*Was heisst sich im Denken orientieren*, 153, Anm.); cfr. *Kr. pr. Vern.*, 85.

PARTE SECONDA

75) § 14. Nei primi quattro paragrafi di questa parte Kant si propone il problema. Il complesso degli oggetti della nostra conoscenza non obbedisce soltanto alle leggi matematiche, ma è sottomesso ad un certo numero di leggi invariabili, per le quali soltanto costituisce una " natura „. Queste leggi, che formano la parte più propriamente filosofica della fisica pura (cfr. *Kr. r. V.*, 547 nota) sono altrettante conoscenze sintetiche *a priori*: come sono esse possibili?

L'ordine di questi quattro paragrafi non è il più perspicuo. Nel § 14 Kant comincia ad eliminare la supposizione che le leggi della fisica pura si applichino alle cose in sè: le verità *a priori* valgono anche qui — come abbiamo già veduto ampiamente per le verità *a priori* della matematica — del mondo dei fenomeni, non d'un ipotetico mondo di cose in sè. Il nostro punto di partenza insomma deve essere questo: che la nostra realtà *fenomenica* è soggetta, oltre che alle proposizioni della matematica, ad un certo numero di leggi che valgono di essa universalmente e necessariamente e che la fisica pura stabilisce *a priori*.

Certo il nome " natura „ in largo senso significa " realtà determinata da leggi generali „ e designa semplicemente una costituzione formale: la regolarità, l'ordinamento secondo leggi generali (*Kr. r. Vern.*, 289 nota; cfr. *Grundleg. d. Met. d. S.*, 421; *Metaph. Anf. d. Naturw.*, 467; *Kr. pr. V.*, 43). Quindi possiamo parlare della " natura „ d'un fluido, del fuoco, ecc.; d'una natura sensibile o d'una natura delle cose in sè, perchè una realtà non retta da leggi immutabili è per noi impensabile (*Grundl.*, 446). Ma per noi non può essere questione qui d'una natura delle cose in sè, le cui leggi non potrebbero essere per noi oggetto di conoscenza *a priori*. Noi non possiamo aver notizia di queste leggi per mezzo d'una analisi dei nostri concetti (e così *a priori*): perchè come potrebbe il nostro intelletto pretendere di dettar legge con i suoi concetti a cose da esso distinte ed indipendenti? E dato che ne avessimo notizia per esperienza, come potremo dire di conoscere queste leggi come leggi *a priori*? (cfr. § 9 *init.*).

76 [p. 63,$_{4}$]. Si badi che qui Kant dice che noi non potremmo conoscere nè *a priori* nè *a posteriori* — non le cose in sè — ma la *natura* delle cose in sè, cioè le leggi universali e necessarie che dovrebbero valere *a priori* delle cose in sè.

77) [p. 63,$_{10}$]. L'analisi del mio concetto d'una cosa mi dà l'essenza logica di questa cosa, ma nulla mi dice intorno alla sua esistenza ed alle condizioni di questa. Per l'analisi del mio concetto delle cose in sè (se, per ipotesi, mi fosse dato) io non potrei quindi apprendere nulla delle leggi necessarie dalle quali è retta l'esistenza loro: esse giacciono fuori del mio concetto.

78) [p. 63,$_{15}$]. La realtà fenomenica riceve le sue leggi dal mio intelletto perchè ne è costituita; ma le cose in sè sono indipendenti dal mio intelletto: io non potrei quindi conoscere le leggi e la natura delle cose in sè per mezzo di giudizi sintetici *a priori*, come invece abbiamo visto accadere, nella conoscenza matematica, in riguardo alla realtà fenomenica.

79) [p. 63,$_{25}$]. Questo è uno dei punti fondamentali che in Kant ricorre spesso. " L'esperienza c'insegna bene che cosa vi è, ma non che non possa essere altrimenti " (*Kr. r. Vern.*, 481). " L'esperienza ci farebbe in un collegamento conoscere solo che esso è, non che esso debba necessariamente essere così " (*Kr. pr. Vern.*, 51). " I giudizi d'esperienza ci insegnano bene come sono fatte certe cose, ma non mai che esse debbono essere così e non possono essere altrimenti " (*Ueber die Fortschritte ecc.*, 154). Si cfr. *Prol.*, 368 e nota 100.

80) § 15. — Nel § 15 Kant constata semplicemente che noi abbiamo nella fisica pura la conoscenza *a priori* di certe leggi universali e necessarie della realtà.

81) § 16. Mentre nel senso suo più ampio la parola " natura " esprime solo il carattere formale dell' " essere determinato da leggi universali e necessarie " in senso più ristretto per " natura " possiamo intendere la realtà fenomenica in quanto appunto è retta da leggi universali e necessarie. Questo è veramente la nostra " natura " per eccellenza. Essa è la natura in s. empirico

(*Kr. r. Vern.*, 184), la natura *materialiter spectata*, perchè per essa s'intende e i fenomeni e il loro ordine necessario (non solo l'ordine formale necessario in astratto) (*Kr. r. Vern.*, 289); ed abbraccia tanto la natura corporea quanto la natura pensante, l'*io* (*Proleg.*, § 15; *Kr. r. Vern.*, 546). È questa realtà fenomenica la natura alla quale si riferiscono le leggi, che la fisica pura stabilisce *a priori*.

82) § 17. Astraendo dalla natura *materialiter spectata* l'elemento formale cioè le sue leggi universali e necessarie, noi abbiamo l'oggetto della presente ricerca: come è possibile che l'intelletto nostro stabilisca, conosca *a priori* certe leggi in rapporto a tutti gli oggetti dell'esperienza? — Per meglio precisare che qui si tratta degli oggetti dell'esperienza e non delle cose in sè Kant alla formula: come è possibile conoscere *a priori* la necessaria regolarità delle cose come oggetti dell'esperienza? sostituisce quest'altra: com'è possibile conoscere la necessaria regolarità dell'esperienza in rapporto a tutti i suoi oggetti?

83) [p. 66,$_9$]. La prima secondo l'ordine del capoverso " Ben guardando... " e perciò la seconda di quelle formulate nel capoverso antecedente.

84) [p. 66,$_{29}$]. Kant previene qui un grossolano errore d'interpretazione. Noi non vogliamo qui ricercare come si debba osservare la natura e ricavarne per l'osservazione le leggi (empiriche); ma vogliamo ricercare perchè il complesso dei fenomeni ci si presenta come una " natura ", come una totalità retta da leggi necessarie, che sono il fondamento *a priori* delle leggi empiriche, quali siano le condizioni che rendono possibile in noi la costituzione d'un'esperienza tale, che noi possiamo *a priori* determinarne le leggi più generali.

85) § 18. Nei §§ 18, 19, 20, 21, 21$_a$, 22, 23 Kant risolve la questione. Egli mostra che in tutta la nostra esperienza sono intrecciati dei concetti intellettivi puri, i quali sono appunto ciò che trasforma il complesso dei dati subbiettivi in un'esperienza obbiettiva; i giudizi che subsumono le intuizioni, i dati subbiettivi ai concetti puri sono quelle leggi *a priori* della natura, che costi-

tuivano l'oggetto del nostro attuale problema. Così, come l'indagine circa la possibilità delle proposizioni *a priori* della matematica aveva condotto Kant a porre le forme *a priori* del senso, qui l'indagine circa le proposizioni *a priori* della fisica pura lo conduce a stabilire le forme *a priori* dell'intelletto.

Nel § 18 comincia a mostrare che l'esame della nostra conoscenza degli oggetti, dell'esperienza obbiettiva, ci conduce a distinguere in essa due elementi: il dato sensibile e certi concetti intellettivi *a priori* ai quali deve prima venir subordinato il primo per essere trasformato in esperienza. Il dato sensibile riceve già da parte del senso stesso un'elaborazione primitiva, una certa organizzazione unificatrice: ma questa prima azione dell'*io* pensante sul dato non dà origine che a dei collegamenti subbiettivi, da Kant detti giudizi percettivi. Quando invece a questi collegamenti subbiettivi viene per così dire impressa da parte dell'intelletto una certa forma, il loro contenuto, che esprimeva soltanto uno stato del soggetto, si fissa in un oggetto, costituisce un collegamento indipendente da noi e perciò valido per noi come per tutti gli altri spiriti percipienti, in breve un'esperienza obbiettiva.

86) § 19. Nel § 19 Kant conferma e chiarisce con esempi l'asserto del § 18. La validità obbiettiva delle nostre conoscenze non procede da un contatto nostro con le cose in sè (che è impossibile), ma da un collegamento universalmente valido e necessario dei dati sensibili: e questo ha luogo per virtù dei concetti intellettivi. Nella seconda parte del § 19 Kant spiega con esempi la differenza tra giudizi percettivi e giudizi d'esperienza; sebbene la forma astratta con cui i primi vengono enunciati, li faccia rassomigliare a giudizi d'esperienza, non è difficile tuttavia intendere che cosa egli voglia dire.

87) § 20. Continua nel § 20 l'esplicazione dell'asserto del § 18. A fondamento del conoscere obbiettivo sta un collegamento puramente subbiettivo di sensazioni: p. es. la successione del vedere la pietra esposta al sole e del sentire come essa si riscaldi. Per effetto del concetto intellettivo della causa questo collegamento subbiettivo si trasforma nel giudizio obbiettivo: il sole riscalda la pietra. Il contenuto è rimasto lo stesso: la forma è

diventata un'altra. Ciò che prima era nella mia coscienza un'associazione del momento, alla quale altri od io stesso in un altro istante avrei potuto contrapporre un'altra associazione in un ordine diverso, è diventato un collegamento stabile, valido per me e per tutti i soggetti percipienti, una conoscenza obbiettiva, un giudizio di esperienza. — Questa azione del concetto intellettivo non deve essere intesa nel senso d'un arbitrario intervento dello spirito, come se questo avesse dinanzi a sè un caso di associazioni subbiettive e di suo arbitrio imponesse a questa od a quella il suggello del concetto intellettivo *a priori*: per modo che esso sarebbe libero p. es. di applicare o di non applicare nel caso citato la categoria della causa, di applicarla alla successione dei due fenomeni nell'ordine riferito od in un altro ordine qualsiasi. Questa interpretazione puerile ha per fondamento quella concezione realistica del mondo fenomenico contro la quale Kant ci mette continuamente in guardia: da una parte i fenomeni incomposti, vere cose opposte allo spirito, dall'altra lo spirito che si affatica ad introdurvi un ordine. I fenomeni sono già essi medesimi dei processi spirituali e l'ordine che l'intelletto vi introduce non deve considerarsi come qualche cosa di straniero ad essi; la subordinazione loro alle forme intellettive rappresenta in realtà un potenziamento interiore che appare come un'azione subbiettiva dello spirito solo perchè, come già si è notato (nota 60), in essa viene più chiaramente alla luce l'azione creatrice dello spirito che è il principio d'ogni vera realtà. Lungi pertanto dal costituire come una specie di molteplicità obbiettiva, alla quale ogni ordine sia indifferente, la molteplicità dei fenomeni non costituisce qualche cosa d'obbiettivo se non per virtù appunto dell'ordine intellettivo: le associazioni costanti del senso, gli schemi sensibili, lungi dall'essere le ragioni obbiettive delle associazioni fissate dall'intelletto, hanno anzi in queste sole la loro ragione e la loro esplicazione. In questa considerazione ha la sua soluzione la difficoltà che già si è incontrata a proposito del tempo e dello spazio: perchè l'intelletto pone A come causa di B a preferenza di C? L'ordine intellettivo non è fissato ad arbitrio dall'intelletto, nè ha la sua ragione in un ordine extraintellettivo, che l'intelletto solo sanzionerebbe, ma ha la ragione della sua obbiettività nel suo stesso carattere intellettivo; la sua costituzione non è un processo capriccioso, nè meccanico, ma teleologico.

La potenza che dà origine al collegamento subbiettivo delle sensazioni costituendone le percezioni (giudizi percettivi) è l'immaginazione produttiva (*Kr. r. Vern.*, A 89, nota): essa è già in certa maniera una prima azione dell'intelletto sul dato sensibile (*Kr. r. Vern.*, 120) e congiunge in sè i due " capi estremi ", il senso e l'intelletto (16, 91). Suoi prodotti sono gli *schemi trascendentali*, preformazioni sensibili delle forme intellettive (*Kr. r. Vern.*, 133 ss.). — La teoria della formazione dell'esperienza obbiettiva è esposta in modo assai più complicato e con qualche diversità nelle due ediz. della *Critica*: si cfr. CANTONI, *E. Kant.*, I, 251 ss.; e si veda qui l'esemplificazione al § 29.

88) [p. 69,25]. La " coscienza *generice* " (*überhaupt*) in Kant designa la coscienza intellettiva nella sua impersonale obbiettività ed universalità. Si cfr. AMRHEIN, *Kants Lehre vom " Bewusstsein überhaupt "*, 1908. Questa coscienza *generice* non è naturalmente solo la coscienza costante, normale dell'individuo in opposizione agli stati molteplici e varii della coscienza; nel qual caso il " *generice* " non sarebbe che un'accentuazione pleonastica dell'unità della coscienza; ma esprime la forma impersonale della coscienza, la coscienza universale, logica. È questa coscienza superindividuale una realtà metafisica od è puramente un'astrazione ideale? In quest'ultimo caso essa non sarebbe che una finzione sussidiaria e verrebbe in fondo a dire: " Le nostre conoscenze sono obbiettive quando sono così collegate come dovrebberlo esserlo, se appartenessero ad una coscienza universale abbracciante tutti gli individui ". Il neocriticismo in genere nega che questo concetto abbia un valore metafisico: " dimmi come pensi la coscienza generica (scrive il Vaihinger) ed io ti dirò chi tu sei, se un critico od un dogmatico ". Anche nella filosofia immanente di W. Schuppe la coscienza generica è piuttosto un'astrazione logica che una realtà concreta. In genere però tale concetto è stato svolto in senso metafisico: già nel 1790 Maimon l'equipara all'anima del mondo (KANT'S, *Briefw.*, II, 169; MAIMON, *Ueb. die Weltseele* nel " Berl. Journal f. d. Aufkl. ", VIII, 47): essa è il soggetto trascendentale, l'intelletto infinito nella sua opposizione ai soggetti individuali empirici (DEUSSEN, *Ueber d. Wesen d. Idealismus*, 1902, 12 ss.).

89) [p. 70, 26]. Questi sono i principii *a priori*, nei quali sono espresse sotto forma di leggi, di regole, le forme intellettive; di essi nel § 23.

90) [p. 71, 10]. I giudizi della matematica sono sintesi pure dell'intuizione; essi non procedono tuttavia dalle semplici intuizioni pure del senso, ma hanno bisogno di essere costruite per mezzo dell'intelletto; si cfr. *Kr. r. Vern.*, 146 ss. Nella nota 56 già si è trattato di questa cooperazione dell'intelletto nella costituzione del sapere matematico. L'oscurità maggiore viene a questa teoria dalla separazione che Kant introduce fra le categorie matematiche e le forme dell'intuizione pura. Se si riflette che lo spazio ed il tempo non sono due forme subbiettive vuote, ma due sistemi di relazioni (*Reflex.*, II, 408); e che d'altra parte gli " assiomi dell'intuizione „ ossia i principii corrispondenti alla categoria della qualità " si presentano come le semplici e dirette conseguenze della costituzione dello spazio e del tempo messa in luce dall'Estetica „ (Riehl, *Kritiz.*, I², 542) ed anch'essi hanno una certezza intuitiva, sarà difficile non vedere qui, oltre ad una separazione inopportuna, anche un'inutile duplicazione. Si cfr. su questo punto anche i §§ 24, 26, 38.

91) [p. 71, 17]. Il giudizio intorno alla lunghezza d'una linea determina questa come una molteplicità, una pluralità più o meno grande di elementi omogenei (p. es. di unità di lunghezza): perciò è detto da Kant *judicium plurativum*. Qui Kant, più che il giudizio come atto logico, ha presente l'atto per cui lo spirito determina quantitativamente un oggetto costituendolo come risultante da un'unità, da una molteplicità o dalla totalità degli elementi quantitativi componenti. Con un ravvicinamento un poco forzato Kant assimila questi tre atti alle tre forme del giudizio logico sotto il rispetto della quantità.

92) § 21. I concetti intellettivi puri trasformano le percezioni in giudizi d'esperienza rivestendole di necessità e di universalità. Noi non abbiamo perciò che a considerare le forme diverse nelle quali il pensiero determina un dato contenuto percettivo come necessariamente ed universalmente valido — ossia le forme del giu-

dizio logico — ed otterremo senz'altro la tavola dei concetti intellettivi puri.

93) [p. 72, $_8$]. Cfr. *Logik*, § 20-30. *Kr. d. r. Vern.*, 86 ss. I giudizi singolari sono da trattarsi, nell'uso logico, come gli universali; il momento logico della determinazione quantitativa dell'oggetto da parte dell'intelletto è però diverso e rende qui necessaria la distinzione; si cfr. la nota 91. — Il giudizio infinito non dice soltanto che un soggetto non è contenuto entro la sfera d'un dato predicato (come il negativo, p. es. l'anima non è mortale), ma aggiunge che esso è contenuto in qualche parte dell'estensione indefinita che abbraccia tutti i predicati possibili, eccetto quel dato predicato: l'anima è non mortale. Con questo giudizio non si determina a quale categoria delle cose non mortali io debba riferire l'anima: tuttavia si afferma qualche cosa di positivo e cioè che, dividendo la totalità dell'essere nelle due categorie " mortale „ e " non mortale „, l'anima è compresa in quest'ultima, indeterminatissima categoria. Meglio esso è anche detto giudizio limitativo (Kiesewetter, *Logik*, I, 52-53, 166-168): la distinzione risale già alla logica aristotelica tradizionale.

94) § 21 *a*. Nei §§ 21 *a* e 22 Kant insiste sulla diversità di grado delle sintesi percettive, opera dell'immaginazione creatrice, e delle sintesi di esperienza, opera vera e propria dell'intelletto per mezzo dei suoi concetti puri. Le prime sono casuali e subbiettive, le seconde universalmente e necessariamente valide; questa conversione è dovuta all'azione dei concetti intellettivi puri, che hanno la virtù di fissare le sintesi percettive, organizzandole in un ordine coerente, valido in modo stabile e per tutti gli individui.

95) [p. 73, $_{16}$]. Già si è detto che l'immaginazione produttiva è la prima funzione dell'intelletto in rapporto al materiale del senso. In stretto senso l'intelletto è la facoltà di unificare il molteplice sensibile secondo leggi necessarie trasformandolo in esperienza obbiettiva; in largo senso comprende ogni spontaneità dello spirito e così anche la prima unificazione subbiettiva del molteplice stesso in giudizi percettivi. La teoria dell'unificazione intellettiva del molteplice dato nell'intuizione sensibile e dei suoi gradi diversi non è in Kant nè chiara nè costante. V. Cantoni, I, 256 ss.

96) [p. 73, 27]. I concetti intellettivi impongono alle intuizioni in ogni caso una data forma di collegamento espressa in una data forma di giudizio, quindi determinano l'intuizione in rapporto ad una forma del giudizio piuttosto che ad un'altra; le diverse forme del giudizio esprimono, rappresentano le diverse forme dell'unità sintetica introdotta dall'intelletto (in s. s.).

Pensare

97) [p. 73, 34]. Il " pensare „ è per Kant propriamente l'azione dell'intelletto che collega in unità un molteplice dato alla coscienza come intuizione sensibile. Questo dato dell'intuizione sensibile non è per sè che una molteplicità disgregata di impressioni del senso, la quale, anche quando è stata dall'immaginazione produttiva collegata e disposta secondo certi ordini suoi proprii, non cessa perciò di essere un complesso di rappresentazioni meramente soggettive: solo per opera del " pensiero „, dell'azione specifica dell'intelletto, esso riceve un valore obbiettivo e diventa un complesso di " conoscenze „. In che consiste questa azione del pensiero? Come avviene questo collegamento in unità? Esso avviene per una subsunzione delle impressioni del senso ai concetti puri (*Ueber eine Entdeckung*, 36; secondo l'interpretazione data nella nota 56 ciò dovrebbe limitarsi veramente alle categorie logiche, alle categorie della relazione). Questi sono come altrettanti schemi astratti della realtà: il loro intreccio costituisce una specie di trama della realtà, che però non diventa veramente realtà, se non quando questa trama è riempita con la materia delle impressioni. In altre parole i concetti puri ci forniscono innumerevoli punti di concentramento, intorno ai quali si fissa e si consolida il materiale sensibile; per effetto della categoria di sostanza, p. es., un fascio di impressioni eterogenee (l'odore, la forma, il colore, etc. d'un oggetto) diventa la rappresentazione obbiettiva d'una cosa con le sue proprietà. Infatti se noi spogliamo una rappresentazione obbiettiva (un concetto, come Kant si esprime) di ogni rivestimento sensibile, ci resta sempre un concetto puro (*Was heisst*, etc., 147). Questo riferimento dei singoli dati sensibili ai rispettivi punti di concentramento costituisce l'atto del giudicare: i primi atti, per i quali si costituisce la nostra rappresentazione obbiettiva del mondo, sono un certo numero di giudizi intuitivi (*Nachricht*, etc., 151), che distribuiscono gli elementi sensibili in certi gruppi stabili che sono le rappresentazioni obbiettive, i concetti individuali intuitivi,

le cose. Così, per restare all'esempio del concetto puro di sostanza, uno dei primi atti dell'intelletto nostro è di distribuire la molteplicità variopinta di dati offertaci ad ogni istante dai sensi in un certo numero di gruppi fra loro collegati, i quali per effetto del concetto di sostanza sono da noi appresi come oggetti sostanziali dotati di proprietà. Queste unità così costituite dall'operazione dell'intelletto contengono un duplice elemento: anzitutto l'unità introdotta dall'intelletto che è un semplice punto di concentramento, un'unità astratta non afferrabile in sè e posta per così dire al di là degli elementi concreti raccolti intorno ad essa, una semplice " regola di sintesi di percezioni " (*Kr. r. Vern.*, 474 nota), che è per natura sua qualche cosa di generale, di estensibile ad un numero indefinito di individui; in secondo luogo il " rivestimento " sensibile, che rappresenta il lato concreto di quest'unità ed è per natura sua determinato secondo il tempo e lo spazio, individuale ed unico. Di qui il duplice carattere della rappresentazione obbiettiva particolare. Per il primo fattore essa non è qualche cosa di totalmente individuale: il carattere universale del concetto puro si comunica alle rappresentazioni sensibili che lo rivestono: esse si prestano a venir divelte dal qui e dall'ora per diventare segni d'una molteplicità d'individui: sotto questo riguardo ogni rappresentazione obbiettiva è già sempre anche un concetto. Per il secondo fattore d'altra parte non è possibile attribuire all'unità concettuale astratta un valore concreto, senza riferirla ad un'intuizione singola immediata, senza incarnarla in un qui ed in un'ora: sotto questo riguardo ogni rappresentazione obbiettiva come rappresentazione immediata d'un singolo è un'intuizione. Noi possiamo quindi denominare la rappresentazione obbiettiva del singolo intuizione o concetto, secondo il fattore al quale sovratutto attendiamo in quel momento (*Ueber die Fortschritte*, etc., 156; nelle *Reflex.*, II, 274-8, all'intuizione corrisponde l'*Erscheinung*: la teoria ivi esposta richiama quella distinzione delle categorie in matematiche e dinamiche che abbiamo applicato nella nota 56). — L'intelletto può però in appresso isolare l'operazione sua dal contatto immediato dell'intuizione; questo è ciò che dicesi più propriamente pensare (*Ib.*: " Per l'intuizione che corrisponde ad un concetto l'oggetto è dato; senza di essa è solo pensato "). Quel collegamento di impressioni sensibili che costituisce il rivestimento dell'unità concettuale pura viene fissato e reso indipendente dal-

l'apprensione immediata del senso: laddove, in presenza di questa, esso era la rappresentazione d'un oggetto, diventa ora, così divelto, la rappresentazione astratta, il segno di innumerevoli oggetti. Io posso quindi per mezzo di esso conoscere, ma solo in quanto esso mi rinvia poi ad uno di questi: la conoscenza per concetti è conoscenza indiretta, discursiva. Nei giudizi intuitivi io riferisco al soggetto del giudizio un contenuto che mi è dato da un'intuizione diretta: il cieco, cui è stata ridonata la vista, unisce all'oggetto, all'unità " oro „ la qualità " giallo „ intuitivamente appresa. Nei giudizi discursivi, astratti, io riferisco invece al soggetto un contenuto, che mi rinvia ad altre intuizioni non presenti: quando io dico " l'oro è giallo „, attribuisco all'unità " oro „ per mezzo del concetto " giallo „ il contenuto di altre rappresentazioni intuitive, delle quali il concetto " giallo „ è il segno, la rappresentazione mediata (*Kr. r. Vern.*, 85 ss.). — La conoscenza può quindi essere immediata (se l'oggetto è dato nell'intuizione) o mediata (per mezzo dei concetti): ma in ogni caso anche il pensiero ha il fine suo nell'intuizione (*Kr. r. Vern.*, 49; e in forma anche più generale *Diss.*, § 25). Pensare non è ancora conoscere, perchè ogni nostra conoscenza ci è data, quanto alla materia, dall'intuizione sensibile: un pensiero che non si riferisca ad un contenuto intuitivo è un'attività formale che si esercita a vuoto, non ha valore di conoscenza (*Kr. r. Vern.*, 116-117). Questo è uno dei punti fondamentali sui quali Kant insiste spessissime volte (*Kr. r. Vern.*, 123, 127-8, 144, etc.). La stessa applicazione delle categorie nell'intuizione pura (nella matematica) è ancora sempre solo una conoscenza formale che non può dirsi vera conoscenza, se non in quanto ha la sua applicazione nella realtà empirica. Ogni costruzione concettuale deve quindi potersi tradurre nell'intuizione: senza di che non è conoscenza. Questo atto di giustificare il concetto dimostrandolo nell'intuizione è detto da Kant in genere esposizione (*exhibitio*) dell'oggetto; se si tratta dell'intuizione pura (cioè dell'esposizione dei concetti matematici), si dice che i concetti vengono costruiti: se si tratta dell'intuizione empirica, si dice che si dà un esempio del concetto (*Ueber die Fortschritte*, etc., 157). — Qui Kant usa come sinonimi " pensare „ e " giudicare „. Ma propriamente per Kant l'intelletto (del quale è proprio il pensare) è la facoltà delle regole (*Kr. r. Vern.*, 131); il pensare è il mantenere presenti allo spirito le unità concettuali (*Streit d. Fakult.*, ed.

Vorl., 162). Il giudizio invece è la facoltà di subsumere alle regole, di decidere se un particolare debba o non debba venir subordinato ad una data unità (*Kr. r. Vern.*, 131). Sebbene già nella Critica della ragion pura esso sia posto qualche volta accanto all'intelletto ed alla ragione come una facoltà distinta, solo nella Critica del giudizio acquista una vera autonomia e diventa una facoltà intermedia fra l'intelletto e la ragione.

98) [p. 74, 6]. Vi è quindi un pensare ed un giudicare corrispondenti alla funzione inferiore dell'intelletto, all'immaginazione produttiva, un'attività logica inferiore, che crea il mondo subbiettivo della rappresentazione; e vi è un pensare e giudicare in senso vero e proprio, un'attività che sola può rigorosamente dirsi logica e che trasforma quel mondo in un sistema obbiettivo di elementi collegati da rapporti universalmente validi. Al primo corrisponde la semplice coscienza empirica, personale; al secondo la coscienza " generica ", la coscienza logica impersonale.

99) [p. 74, 12]. Cioè: le diverse specie di collegamento necessario, espresse nella loro unità astratta, costituiscono altrettanti concetti, i concetti intellettivi puri.

100) [p. 74, nota]. Sull'esperienza si cfr. le note 22, 51, 56. Kant risolve qui di passaggio una grave difficoltà della sua teoria dell'esperienza. I giudizi d'esperienza si distinguono, egli dice, dai giudizi percettivi per la loro universalità e necessità: ora non ripete egli più volte che l'esperienza non dà mai necessità, che esso ci dice come le cose sono e non come debbono essere? Kant scioglie la contraddizione col distinguere tra i due sensi della parola esperienza: l'esperienza nel senso suo proprio è fatta di proposizioni necessarie, ma ciò che vi è in essa di necessario non viene *a posteriori* dall'esperienza in senso lato, cioè dall'intuizione empirica, bensì dall'intelletto. Con ciò tuttavia la questione non è del tutto chiarita: l'esperienza ha o non ha necessità? Il Simmel (*Kant*, 31-34) risolve la difficoltà secondo le sue predilezioni empiristiche. Veramente necessarii sono soltanto i principii *a priori*: ma essi non sono conoscenze, bensì pure forme di conoscenze. L'esperienza costituisce un grado intermedio, anzi una serie infinita di gradi intermedii fra il concetto-limite dei principii *a priori*

assolutamente necessarii (che non sono più conoscenze), e i giudizi percettivi, che esprimono solo uno stato del soggetto (e non sono ancora conoscenze). Essa partecipa quindi della necessità dei principii *a priori*, ma anche nelle forme più perfette non arriva mai alla certezza assoluta di questi. Io credo invece che la difficoltà si debba risolvere col distinguere le due specie di necessità: la necessità ideale o formale e la necessità reale o materiale; delle quali la prima corrisponde alla scienza razionale pura, la seconda alla scienza razionale applicata (*Metaph. Anfangsgr.*, 468). Se il mondo nostro fosse un perfetto sistema intelligibile, tutto sarebbe in esso necessario nel primo senso, come un sistema di principii puri *a priori*: per noi questa necessità è limitata al sistema dei principii formali, non essendo la necessità logica dei giudizi analitici e dei raziocinii deduttivi che una necessità logica impropria, condizionata dall'unità sintetica d'un concetto o d'una proposizione generale, che può avere origine empirica. Sotto questo rispetto la realtà dell'esperienza non è quindi, nè potrà mai risolversi in un sistema necessario *a priori*: anche in un'esperienza umana idealmente perfetta l'effetto non potrà mai dedursi *a priori* dalla causa, perchè l'esperienza contiene un dato irreducibile a necessità ideali, un dato fenomenico che nessun progresso dell'esperienza può trasformare in un intelligibile. Ma dalla organizzazione dei dati sensibili per opera dell'intelletto, la realtà dell'esperienza è stretta in un ordine necessario secondo la necessità che abbiamo detto reale o materiale: vale a dire che, posti gli elementi dati, quel collegamento formale che diciamo esperienza s'impone come assolutamente necessario. Sotto questo rispetto la realtà dell'esperienza è un sistema necessario: e quella necessità medesima, che stringe in un giudizio d'esperienza due dati percettivi, stringe tutta la realtà, per quanto nell'esperienza individuale questo collegamento formale possa essere ben imperfetto. Perciò quando Kant dice che il giudizio d'esperienza è un giudizio necessario, vuol dire che esso ha una necessità reale e solo di fronte al semplice dato percettivo corrispondente può considerarsi come un'assoluta necessità: onde, allorchè noi consideriamo detto giudizio nella sua totalità, di fronte al sapere *a priori*, noi dobbiamo riconoscere che esso non è nella sua totalità assolutamente, cioè per sè stesso necessario, costruibile *a priori* e perciò possiamo dire che esso non dà necessità.

101) § 23. Nel § 23 risolve il problema formulato nel § 17. Le forme di collegamento logico (in s. s.) espresse nei concetti intellettivi puri, considerate nella loro azione sul materiale intuitivo sono regole *a priori*, o meglio principii *a priori* della possibilità dell'esperienza. Se ricordiamo che per natura s'intende appunto il mondo dei fenomeni in quanto collegato da leggi universali e costanti, è facile vedere che nei principii *a priori* dell'intelletto abbiamo le leggi supreme della natura, che la fisica pura stabilisce *a priori*. Così si è veduto come siano possibili i giudizi sintetici *a priori* della fisica pura.

102) [p. 75, $_4$]. " La rappresentazione d'una condizione generale, alla quale può essere sottoposto un dato molteplice, dicesi regola; e quando deve esservi sottoposto, legge „ (*Kr. r. Vern.*, A 85). " Le regole in quanto sono obbiettive (e quindi ineriscono necessariamente alla conoscenza degli oggetti) diconsi leggi „ (*ib.*, 92). L'intelletto è la facoltà delle regole: ma non tutte le unificazioni operate dall'intelletto, non tutte le regole cioè, sono leggi. La natura è la connessione dei fenomeni secondo regole necessarie, cioè secondo leggi. La stessa differenza vale quanto al senso dei due termini sotto l'aspetto pratico.

103) [p. 75, $_{27}$]. " Fisiologia „ è per Kant la scienza generale della natura ed è sinonimo di " fisica „ nell'antico senso e nel senso in cui è usata questa parola nella traduzione presente; sebbene Kant in generale riservi la parola " fisica „ a designare la " fisiologia „ della natura esteriore in contrapposizione alla " fisiologia „ del senso interno o psicologia empirica.

104) § 24. Nei §§ 24-25 Kant riassume brevissimamente la seconda parte della Analitica dei principii e passa brevemente in rassegna le quattro classi di principii *a priori* corrispondenti alle quattro classi di categorie. — Le prime due classi di principii reggono la costituzione delle unità fenomeniche, le altre due la costituzione dei rapporti tra queste unità. — La sintesi operata dai primi è una *compositio* di elementi omogenei in un tutto e si divide in composizione estensiva (*aggregatio*) ed intensiva (*coalitio*). I principii delle prime due classi sono chiamati matematici, in quanto l'applicazione di quelli della prima classe costituisce gli

oggetti nella loro grandezza estensiva, l'applicazione di quelli della seconda classe nella loro grandezza intensiva: gli uni e gli altri rendono possibile l'applicazione della matematica alla realtà (cfr. nota 56). Quelli sono detti da Kant assiomi dell'intuizione; questi anticipazioni della percezione. La ragione di questo nome è data nel testo, e più chiaramente nel § 26.

105) § 25. La sintesi operata dai principii delle altre due classi è invece un *nexus* di unità fenomeniche (omogenee o non); p. es. della sostanza e dell'accidente, della causa e dell'effetto ecc. Questi principii sono chiamati da Kant dinamici: la quale espressione " non vuole alludere ai principii della dinamica fisica, ma solo denotare che i principii così denominati si riferiscono ai rapporti necessari fra le percezioni e per mezzo loro ai rapporti dell'esistenza dei fenomeni „ (Riehl). I principii matematici dànno origine al mondo, cioè alla totalità dei fenomeni in quanto questi sono tutti obbiettivamente determinati nella loro intensità come nella loro estensione temporale e spaziale, i principii dinamici dànno origine alla natura, cioè alla totalità dei fenomeni in quanto questi sono oltracciò collegati in un tutto da rapporti attivi di inerenza, di dipendenza causale ecc. La terza classe di principii è data dalle analogie dell'esperienza, la quarta dai postulati del pensiero empirico in genere.

106) [p. 77, 2]. Qui Kant enuncia le tre analogie dell'esperienza, che sono la legge della persistenza della sostanza, la legge della causalità, la legge della comunione reciproca d'azione di tutte le cose. La parola analogia è presa qui da Kant nel senso matematico di proporzione, di uguaglianza fra due rapporti: $a : b = c : d$. " In filosofia però l'analogia non è l'uguaglianza fra due rapporti quantitativi, ma fra due rapporti qualitativi, dove io da tre membri dati posso conoscere e dare *a priori* solo il rapporto al quarto, non questo stesso quarto membro; il che però mi dà una regola per cercarlo nell'esperienza ed un segno per ritrovarvelo (*Krit. r. Vern.*, 160-161). Questi principii legano tra loro i fenomeni in una rete tale di rapporti reciproci che dati tre membri io posso, non costruire il quarto (come nella proporzione matematica), ma rintracciarlo: a quel modo p. es. che dalla conoscenza dei rapporti fra gli altri membri del sistema planetario venne dagli astronomi

determinato nella sua posizione e rintracciato il pianeta Nettuno. Si veda *Proleg.*, § 58 e specialm. la nota. Essi valgono incondizionatamente della realtà empirica, in quanto senza di essi non si avrebbe una realtà empirica *obbiettiva*. Consideriamo sotto questo rispetto, a titolo d'esempio, il principio di causa. " Che cosa significano la legge causale ed il collegamento causale delle cose? Questa legge non è una necessità logica, perchè noi possiamo pensare un mondo nel quale essa non valga; non può nemmeno derivare dalle impressioni sensibili, perchè queste ci dànno sempre solo una successione, non una derivazione; il collegamento causale è qualche cosa di non intuibile, è posto al di là delle immagini sensibili delle cose. Ora Kant prova che anche quella successione di parvenze sensibili, che noi diciamo esperienza, sarebbe impossibile se non venisse presupposta la legge causale. Le impressioni sensibili delle cose si affacciano sempre successivamente alla nostra coscienza. Le rappresentazioni di quelle cose che coesistono durevolmente si succedono, come impressioni sensibili, allo stesso modo che le rappresentazioni di quelle che realmente si succedono. Il sensualista, che fa consistere ogni conoscenza esclusivamente nelle percezioni, non dovrebbe quindi, p. es., poter distinguere se un raggio solare ora percepito e un riscaldamento percepito dopo si siano realmente succeduti o se realmente coesistano come gli alberi d'una foresta, che io percepisco pure soltanto successivamente. Allora è evidente che ciò che io dico esperienza non sarebbe possibile: si avrebbe una fantasmagoria praticamente malsicura, una casualità fallace di rappresentazioni, come noi certo abbiamo abbastanza spesso nell'illusione, ma che distinguiamo sostanzialmente dalla conoscenza empirica a noi accessibile. Perchè quelle immagini sensibili uniformi diventino le diverse esperienze che noi in fatto abbiamo, noi dobbiamo essere convinti che la successione delle percezioni sia nell'un caso necessariamente determinata, nell'altro invece possa seguire anche inversamente o in un ordine qualunque... ; la causalità è solo il nome di quella necessità, della sicurezza di ritrovare sempre quella successione nell'esperienza " (Simmel, *Kant*, 16-17).

107) [p. 77, $_{20}$]. Qui enuncia i tre postulati del pensiero empirico, che sono le leggi secondo le quali un fenomeno è dato come possibile (se non contraddice alle condizioni formali poste dal senso

e dall'intelletto come condizioni dell'esperienza), reale (se ci è attestato dalla percezione o dalla connessione sua necessaria con percezioni), necessario (se riunisce l'una e l'altra condizione). Effettivamente la totalità dei fenomeni è retta dalla necessità: se un fenomeno appare come possibile o come reale, ciò è dovuto soltanto alla limitazione dell'esperienza in chi lo apprende, che o non è in grado di accertare se il detto fenomeno faccia parte del dato dell'esperienza complessiva o non lo ha inserto ancora nella concatenazione necessaria di tutti i fenomeni per opera dell'intelletto. Perciò Kant dice che i postulati del pensiero empirico non sono tanto leggi del collegamento dei fenomeni quanto espressioni del rapporto dei fenomeni col pensiero: essi fissano in qual relazione dev' essere posto con l'esperienza normale un fenomeno, rispetto al quale il soggetto conoscente ha o non ha adempito tutte le condizioni richieste perchè esso venga perfettamente connesso col resto dell'esperienza. Vengono chiamati postulati del pensiero empirico, perchè l'atto, per il quale il pensiero empirico, il soggetto dell'esperienza, pone un fenomeno come possibile, reale o necessario, non ha bisogno per sè di giustificazione più che l'atto del geometra che prolunga una linea o traccia un circolo: esso non aggiunge nulla al contenuto del fenomeno, ma, una volta che ne sono date le condizioni formali o le materiali o le une e le altre, lo pone, caratterizzandolo, con quel diritto stesso col quale è posta tutta l'esperienza in genere.

108) § 26. Nei §§ 26-30 Kant mette in luce, non senza ripetizioni, un'altra conseguenza importante della sua ricerca: e cioè che i concetti intellettivi puri si riferiscono solo all'esperienza, alla realtà fenomenica. Già nella 1ª parte la soluzione del problema " come sono possibili i giudizi sintetici *a priori* della matematica? " aveva condotto Kant ad una duplice conclusione: 1° la presenza delle forme dell'intuizione; 2° il carattere fenomenico della realtà alla quale queste si applicano. In questa 2ª parte dal problema parallelo " come sono possibili i giudizi *a priori* della fisica pura? " è venuto a concludere nei §§ 18-25 alla presenza, nell'esperienza, d'un elemento intellettivo *a priori*, delle forme dell'intelletto; ora conferma la seconda conseguenza già messa in luce nella prima parte.

109) [p. 78, $_{10}$]. Per Kant la critica della ragion pura deve essere, come si è veduto (nota 22), una costruzione sistematica *a priori*: è naturale che egli si vanti qui di aver costruito *a priori*, partendo da un unico principio, le sue tavole delle categorie e dei corrispondenti principii puri e che questo sia per lui diventato il fondamento di ogni trattazione metodica di questioni filosofiche. Si veda il § 39 nel quale Kant si estende a lungo su questo punto.

110) [p. 78, $_{26}$]. Qui è enunciata la tesi essenziale: che le categorie valgono per noi solo in quanto leggi costitutive dell'esperienza, che non possono da noi venir applicate alle cose in sè. Esse potranno servirci a concludere dall'esperienza, dal mondo fenomenico al suo fondamento trascendente (di ciò nella III[a] parte), ma non a farci conoscere questo trascendente, a costituire una conoscenza del trascendente.

111) [p. 79, $_{27}$]. Nella " determinazione nel tempo „ o nella " unità sintetica „? B. Erdmann (ed. Acc., 618) è per quest'ultima, E. v. Aster (*Kantstudien*, 1905, 101) per la prima. Nell'uno e nell'altro caso però il senso non muta.

112) [p. 80, $_{12}$]. Le categorie valgono per noi soltanto dei fenomeni, ma non dei fenomeni come singoli nel loro rapporto col soggetto conoscente, bensì dei fenomeni in quanto costituenti quella totalità ben connessa che è l'esperienza, valgono insomma dell'esperienza obbiettiva, che esse concorrono a costituire. Di qui il modo particolare di dimostrazione da usarsi rispetto ai principii puri corrispondenti alle categorie. Noi non possiamo infatti dimostrarli col dedurli analiticamente dalla natura ultima delle cose in sè perchè non abbiamo dell'intelligibile notizia se non per via appunto dei principii formali; d'altra parte è assurdo volerli provare con l'esperienza, dal momento che ogni più insignificante esperienza già li presuppone. L'unica via di legittimarli è quella di mostrare che essi sono necessari alla costituzione dell'esperienza obbiettiva, che è per l'uomo la sola forma raggiungibile della verità. E questa è appunto la via seguita da Kant nella parte corrispondente della Critica, che qui egli riassume molto sommaria-

mente, ripetendo in parte ciò che si è detto nei §§ 24-25. Gli oggetti della percezione devono essere anzitutto sottomessi ad una legislazione che ne fissi la grandezza estensiva ed intensiva secondo un sistema invariabile di rapporti: altrimenti l'una e l'altra rimarrebbero abbandonate all'arbitrio dell'impressione del momento. In secondo luogo i rapporti fra gli oggetti così costituiti debbono essere fissati in modo che costituiscano anch'essi un sistema obbiettivo: ciò che si ottiene fissando certi rapporti temporali regolari (ma ancora del tutto subbiettivi) nei rapporti necessari ed universalmente validi, che sono espressi dalle categorie dinamiche.

113) § 27. Qui Kant ripete la sua soluzione, riferendosi al problema della causa posto da Hume. Questo problema, come sappiamo, era in fondo lo stesso problema kantiano della possibilità delle sintesi *a priori*: con qual diritto noi colleghiamo due elementi dell'esperienza con un vincolo che la conoscenza sensibile non ci dà accanto agli elementi così collegati? Soltanto, Hume aveva limitato ad un principio solo una questione che Kant estende agli altri principii intellettivi ed ai principii della matematica. Ora egli, dice Kant, aveva ragione di riconoscere che il vincolo di necessità, il quale collega e rende possibile l'esperienza, non è una necessità logica pura: la ragione non ci permette di concludere dalla causa all'effetto. Ma ebbe torto nel volerlo ridurre ad un'apparenza subbiettiva creata dall'immaginazione: la necessità che si rivela nell'esperienza procede dal collegamento interiore dei dati sensibili da parte del sistema dei concetti intellettivi puri, che soli rendono possibile la loro trasformazione in un'esperienza obbiettiva. Ridotto questo collegamento ad un'apparenza subbiettiva, non resta più nulla di obbiettivo: nemmeno quegli elementi fenomenici che dovrebbero, di fronte a tale apparenza subbiettiva, costituire il residuo obbiettivo della realtà. — Sulla posizione del problema da parte di Hume e sulla relativa critica di Kant è da consultarsi Vaihinger, *Comm.*, I, 340 ss.: il quale tuttavia pone tra le due formule del problema (1° Su quale fondamento la ragione afferma, posta la causa A l'esistenza necessaria dell' effetto B? 2° Con qual diritto la ragione afferma che tutto ciò che diviene ha una causa?) un distacco, che qui non ha ragione di essere. Delle due formule la prima enuncia il principio di causalità nella sua applicazione concreta all'esperienza e chiede: perchè l'intel-

letto nel suo uso empirico crede di poter stabilire tra due fenomeni, A e B, un rapporto di sequenza necessaria che pure, strettamente parlando, non è dato nell'esperienza stessa? La seconda invece enuncia la legge causale in astratto e chiede: quale fondamento ha la legge della causalità in generale? Dal punto di vista kantiano i due problemi sono distinti: il primo ha la sua soluzione nella posizione del concetto intellettivo puro della causa; il secondo nella deduzione, nella giustificazione di questo concetto puro rispetto al suo uso nell'esperienza. Ma è naturale che in Hume questi due problemi, anzi meglio questi due momenti del problema causale siano confusi insieme. Hume considera (nei *Saggi*) il problema nella prima forma e si chiede: su qual fondamento io, posta la causa A, ritengo posto in virtù di esso necessariamente l'effetto B? Hume vide giustamente che questo giudizio causale non era un giudizio analitico, perchè altrimenti dal concetto della causa si sarebbe dovuto poter derivare logicamente quello dell'effetto: ma, non reputando possibile altro collegamento necessario di rappresentazioni fuorchè per mezzo del principio d'identità nei giudizi analitici, ne concluse non sussistere tra A e B alcun collegamento necessario e quindi non esservi in generale nell'esperienza, nel sapere reale (perchè la deduzione analitica mette semplicemente in luce il contenuto d'un concetto e non dice nulla intorno alla sua obbiettiva realtà) alcun collegamento necessario. Egli prese quindi bensì il suo punto di partenza nella considerazione d'un giudizio causale particolare, ma ne tolse occasione per risolvere il problema del collegamento causale in genere: nel caso particolare del come possiamo trascendere il concetto A per passare secondo una connessione necessaria al concetto B (l'effetto di A) egli considerò veramente il problema generale del come possiamo trascendere la semplice successione A, B e passare alla successione causalmente concatenata A, B. Ciò tanto è vero che noi potremmo a questo riguardo indifferentemente prendere in considerazione qualunque altro collegamento (cfr. *Proleg.*, § 27 ss.); l'essenziale è di ricercare se vi sia o non vi sia nell'esperienza un principio *a priori* di collegamenti necessari altri da quelli espressi nei giudizi analitici. Kant poteva quindi, anzi doveva in questa considerazione generica del problema fare astrazione dalle distinzioni che la sua particolare soluzione del problema stesso vi ha introdotto.

114) § 28. In questo paragrafo Kant non fa che ripetere sommariamente le conclusioni dei precedenti circa le categorie e la costituzione dell'esperienza.

115) § 29. Qui Kant cerca di chiarire con un esempio come l'esperienza risulti dall'accedere di principii intellettivi di sintesi ai collegamenti soggettivi della percezione e dell'immaginazione produttiva: v. la nota 87.

116) § 30. In questo paragrafo Kant ci ripete ancora che le categorie valgono solo dell'esperienza, che per esse si costituisce, ma non possono venir riferite a cose in sè. Nel campo dell'esperienza valgono *a priori* e sono in questo senso le vere leggi universali della natura; fuori dell'esperienza non possiamo più annettere al loro uso alcun valore obbiettivo.

117) § 31. Nei §§ 31, 32, 33, 34, 35 Kant trae dalle sue conclusioni precedenti un'altra conseguenza — relativa già alla questione della possibilità della metafisica. Se un uso trascendente delle categorie non ha valore obbiettivo, tutti i tentativi della filosofia dogmatica di darci una conoscenza assoluta delle cose come sono in sè debbono considerarsi come vani sforzi di rivolgere alla conoscenza delle cose in sè quelle attività e quei principii dell'intelletto che in realtà sono destinati solo a costituire in noi l'esperienza — vale a dire un sistema di conoscenze ben connesso, ma sempre puramente umano, relativo, fenomenico.

118) [p. 84, 3]. " Il naturalista della ragion pura si prende per principio che col senso comune (ch'egli chiama il buon senso) senza la scienza si possa fare più, in riguardo agli altissimi problemi che sono còmpito della metafisica, che non con la speculazione. Egli afferma quindi che si può determinare la grandezza e la distanza della luna più sicuramente a colpo d'occhio che non con i complicati metodi della matematica „ (*Kr. r. Vern.*, 551-552). L'ironia di Kant è diretta contro i filosofi popolari che, inclinando verso l'empirismo, respingevano o limitavano di molto le pretese della metafisica; ma per una specie di diffidenza del buon senso contro la speculazione, senza tanto apparato critico, dicendo anche essi come Maupertuis: Sopratutto niente sistemi! Si cfr. § 35.

119) § 38. Vi è un mondo di cose in sè — questa è una verità riconosciuta fin dai primi tempi della speculazione: ma esso è per la nostra conoscenza inaccessibile. Su questo concetto delle cose in sè si cfr. il passo della *Grundl.* citato nella nota 61 e *Kr. r. Vern.*, 202-214 —. Già si è veduto nella prima parte e in questa seconda come una delle conclusioni alle quali ci conduce l'indagine circa la possibilità del sapere *a priori*, è che la realtà a noi data nell'esperienza, la realtà a cui tale sapere si riferisce, è soltanto una realtà fenomenica, non un mondo di realtà assolute, di cose in sè. Ciò implica già la conseguenza che ad essa debba contrapporsi un mondo di cose in sè (un mondo di fenomeni assoluti non è più un mondo di fenomeni); il quale tuttavia, poichè la nostra conoscenza è veramente conoscenza solo quando risulta dall'applicazione dei principii *a priori* del senso e dell'intelletto al dato intuitivo, mancando in questo caso ogni intuizione, è per noi un concetto necessario, non una conoscenza. Il valore di questo concetto è, dal punto di vista teoretico, puramente negativo, in quanto caratterizza e limita la nostra conoscenza fenomenica: tutto ciò che noi affermiamo delle cose in sè non è tanto una determinazione positiva di queste, quanto una determinazione della natura dell'esperienza considerata nella sua totalità. Certo la ragione si lascia facilmente traviare a credere di averne una conoscenza positiva o coll'erigere tale astrazione concettuale in un'entità reale, che è effettivamente vuota di contenuto e di significato, o col completarla per mezzo di elementi intuitivi, che vi introducono una contraddizione: ma con ciò non riesce che ad avvolgersi in un mondo di entità immaginarie o contradditorie. Se sotto l'aspetto teoretico questo mondo di cose in sè, questo noumeno (in senso negativo) è per noi uno spazio vuoto (*Proleg.*, § 59); esso acquista invece un contenuto per virtù della ragion pratica: la conoscenza si subordina allora alle finalità pratiche della ragione, rappresentandosi positivamente questo mondo delle cose in sè come un regno di esseri intelligibili, ma per mezzo della conoscenza simbolica (§ 57-58).

120) [p. 85, $_{10}$]. Perchè " principii dell' estetica " e non " dell'analitica "? In questo senso ha proposto una correzione del testo B. ERDMANN (*Proleg.*, 618). Certo però, limitando il carattere spa-

noumeno
cosa in

ziale e temporale ai fenomeni, si limita con ciò ai fenomeni anche l'applicazione dei principii intellettivi.

121) § 33. Il fatto che noi troviamo in noi dei principii intellettivi affatto indipendenti dall'esperienza ed implicanti un'assoluta necessità è quasi un invito a penetrare, col loro aiuto, nel mondo degli intelligibili, delle cose in sè —. Sui motivi diversi che inducono la ragione ad oltrepassare la sfera dell'esperienza ed a fare un uso trascendente dei concetti intellettivi cfr. *Kr. r. Vern.*, 31-33, 468-9. Essi si riducono essenzialmente all'esempio della matematica e della fisica pura ed alla possibilità di pervenire *a priori*, e perciò con assoluta certezza, a nuove proposizioni per mezzo dell'analisi dei concetti. La ragione vedendo che per via dei concetti *a priori* dell'intelletto è in grado d'acquistare un grande numero di conoscenze (formali) circa gli oggetti dell'esperienza in genere, non comprende da principio perchè mai non possa con le sue idee giungere ancor oltre e cioè al di là dell'esperienza: dal momento che e gli uni e le altre derivano in fondo egualmente dalla ragione indipendentemente dall'esperienza. Cfr. *Ueb. die Fortschritte d. Metaph.*, 86 ss.

122) [p. 85, $_{33}$]. La parola “ esperienza „ è presa qui nel senso di “ dato sensibile, complesso dei giudizi percettivi „. Si cfr. la nota 51.

123) § 34. Di qui la necessità nella Critica di due trattazioni: 1° per mostrare (nel cap. sullo Schematismo dei concetti intellettivi puri, *Kr. r. Vern.*, 133 ss.) che l'uso dei concetti puri è condizionato dagli schemi dell'immaginazione; 2° e (nel cap. sul Fondamento della distinzione degli oggetti in fenomeni e noumeni, *ib.*, 202 ss.) che i concetti puri non hanno valore se non nell'applicazione loro al dato sensibile.

124) [p. 87, $_{1\ ss.}$]. Su questo concetto della cosa in sè come concetto limite si veda la parte III^{a}, § 57.

125) § 35. Dopo d'aver mostrato come l'intelletto fidente nei suoi principii *a priori*, con questi e con elementi fornitigli dall'immaginazione si crei poco per volta un mondo metafisico im-

maginario, Kant rinnova qui l'affermazione della necessità d'un severo esame critico della ragione compiuto in modo metodico. La prima parte del paragrafo richiama il principio della prima prefazione alla Critica.

. 126) [p. 87, $_{35}$). Il problema dei limiti e del còmpito della ragione non può essere risolto con lamenti sulla sua impotenza (*Kr. r. Vern.*, A 9); tale giustificazione si potrà ammettere nelle scienze della natura, non nella conoscenza che la ragione ha di sè stessa (*ib.*, 457); la ragione consiste appunto in ciò che noi possiamo renderci conto di tutti i nostri concetti, di tutte le nostre opinioni ed affermazioni (*ib.*, 410). Questo concetto è lungamente svolto a proposito della soluzione delle antinomie in *Kr. r. Vern.*, 331 ss.

127) § 36. In un lungo paragrafo Kant ricapitola i risultati ai quali finora è giunto. La realtà che conosciamo è una realtà fenomenica: le leggi supreme di questa realtà sono le leggi che la natura stessa del nostro intelletto impone *a priori* al complesso dei dati sensibili per costituirne l'esperienza, ossia per fare di questo complesso di dati subbiettivi una realtà obbiettiva.

128) [p. 88, $_{27}$]. Fugace accenno alla teoria dell'appercezione pura, svolta da Kant nella Deduzione trascendentale delle categorie. Tutte le categorie non sono se non forme diverse dell'unificazione del molteplice ed hanno il loro fondamento nella appercezione pura o trascendentale, che non è se non l'*io* puro come principio dell'unificazione del molteplice. La natura ultima e più profonda della coscienza ci si rivela come potenza unificatrice: oltre a questo punto non possiamo risalire (cfr. *Kr. r. Vern.*, 109, nota). Questa potenza unificatrice, che noi conosciamo solo nella sua attività formale, non mai come cosa, come sostanza, è " il fondamento della possibilità delle categorie, le quali per parte loro non rappresentano altro che la sintesi del molteplice dell'intuizione in quanto riceve unità nell'appercezione " (*Kr. r. Vern.*, A 250).

129) [p. 90, nota]. Cr. Aug. Crusius (1715-1775), professore di filosofia e teologia a Lipsia, contrappose alla dottrina wolfiana un sistema proprio, cercando di mettere in accordo la filosofia e la teologia; il suo tentativo non ebbe però grande fortuna.

130) [p. 90, $_3$]. Le leggi naturali ricavate dall'esperienza sono applicazioni e determinazioni delle leggi *a priori* nel materiale empirico: non nel senso certo che esse si possano dedurre dalle leggi *a priori*, ma nel senso che tutte, in quanto leggi, vi si riconducono.

131) § 37. Nei §§ 37-38, che sono una specie di appendice del precedente, Kant si propone di mostrare perspicuamente con un esempio, come ciò che diciamo ordine, regolarità della natura, dipenda da un complesso di condizioni che è facile riconoscere come creazioni dell'intelletto. L'ordine del sistema planetario riposa in fondo sulle proprietà geometriche del circolo, le cui proprietà non procedono da quell'entità inerte e vuota che sarebbe lo spazio in sè, ma dall'attività sintetica dell'intelletto, che sola può con un suo atto creare un così vasto e complicato sistema di rapporti e di armonie quale è quello che discende dalla " natura „ del circolo.

132) [p. 91,$_2$]. Secondo la scolastica " *essentia et natura distinguuntur per hoc quod essentia dicitur per ordinem ad esse et ideo dicitur principium essendi; natura vero dicitur per ordinem ad operari et ideo definitur principium operandi* „. Per Kant la natura è un tutto dinamico, l'unità dei principii e delle leggi che presiedono all'esistenza reale d'una cosa; l'essenza è un tutto matematico, l'unità dei principii e delle leggi che presiedono alla possibilità d'una cosa. " Quindi alle figure geometriche si può attribuire un'essenza, non una natura „ (*Met. Anfangsgr.*, 467, nota). Qui però natura è preso in generale come " complesso delle leggi costitutive d'un'essenza „.

133) § 39. Nel § 39 Kant celebra lungamente i pregi del suo sistema delle categorie che è una deduzione sistematica, non un affastellamento irrazionale, una " rapsodia „, come Kant ama esprimersi: sistema che non solo rese possibile di dare alle categorie ed ai principii che ne derivano il loro vero senso di principii formali costitutivi dell'esperienza, ma si mostrò fecondo di applicazioni nella trattazione di tutte le questioni filosofiche. Esso rivela il suo pregio anche in ciò che permette di distinguere sicuramente i concetti intellettivi puri dai concetti estranei che vi sono stati spesso mescolati (concetti di riflessione) e dalle idee della ragione. — Si cfr. i §§ 26 e 43; *Metaph. Anfangs.*, 473 ss.

134) [p. $93,_{31}$]. Appresso alle categorie o predicamenti Aristotele tratta di cinque altre proprietà od affezioni generali che vennero chiamate *postpraedicamenta* e che esprimono " *quae in ipsis praedicamentis communiter reperiuntur et ipsorum velut proprietates communes sunt* ". Esse sono: *oppositum*, *prius*, *simul*, *motus*, *habere*.

135) [p. $94,_{22}$]. Nella logica comune il giudizio collega due concetti: io (dice qui Kant) considerai le diverse forme di sintesi che sono le forme del giudizio non più nella loro funzione logica, ma nella loro funzione trascendentale, non in quanto collegano concetti in un sistema logico, ma in quanto sono le necessarie condizioni della trasformazione dei dati percettivi in un sistema di giudizi obbiettivamente valido, cioè in un'esperienza, ed ebbi, in corrispondenza alle dodici forme logiche, le dodici forme trascendentali dell'attività sintetica dell'intelletto, espresse nelle dodici categorie. — Sul rapporto della logica formale con la logica trascendentale si veda oltre la nota 143.

136) [p. $94,_{34}$]. Le dichiarazioni di Kant intorno alle parti della filosofia e in particolare intorno ai rapporti della C r i t i c a della ragion pura con il s i s t e m a della filosofia trascendentale sono varie e discordi: si cfr. Vaihinger, *Comm.*, I, 459 ss., 481 ss. Il punto di vista adottato qui nei Prolegomeni considera la Critica come la propedeutica, la dottrina preparatoria del sistema della filosofia trascendentale: essa contiene la costruzione sintetica di tutti i concetti e principii della conoscenza pura, più (nella dialettica) la critica delle pseudoconoscenze pure della metafisica tradizionale. Il sistema della filosofia trascendentale conterrebbe invece il completo svolgimento analitico della parte positiva della Critica e cioè dei concetti e principii della conoscenza pura: sarebbe in altre parole un sistema di ontologia fondato sulla Critica (cfr. *Kr. r. Vern.*, 43 ss., 94 e specialm. 543-547). A questa ontologia critica dovevano poi seguire la metafisica della natura (la *physiologia rationalis* di *Kr. r. Vern.*, 546) e la metafisica dei costumi. Ma Kant mutò più tardi avviso e non solo non diede esecuzione al suo vago progetto d'un'ontologia critica, ma quasi dimenticò d'aver distinto fra la Critica e il sistema della filosofia pura. Nella prefazione alla Critica del giudizio egli distingue tra la parte c r i t i c a e la parte d o t t r i n a l e (o sistematica) dell'opera

sua: la prima comprende le tre critiche, la seconda comprende la metafisica della natura e la metafisica dei costumi (*Kr. d. Urt.*, 167-170). E nella sua dichiarazione circa la Teoria della scienza di Fichte scrive: " Qui devo notare che la pretesa di coloro i quali vogliono che io abbia avuto solo l'intenzione di dare una propedeutica alla filosofia trascendentale e non il sistema stesso di questa filosofia mi è inconcepibile " (*Verm. Schriften*, ed. Kirchmann, 293).

137) [p. $96,_{11}$]. La riflessione è la facoltà di comparare fra loro i concetti; ed anche questa comparazione avviene sotto quattro punti di vista corrispondenti alle quattro classi di categorie. I rapporti nei quali possono trovarsi i concetti da questi quattro punti di vista sono i concetti di riflessione e sono:

Per la quantità — identità e diversità;
Per la qualità — concordanza e contraddizione;
Per la relazione — interno ed esterno;
Per la modalità — materia e forma (Born).

Per determinare bene questi rapporti è necessario determinare l'origine dei concetti e cioè se procedono dall'intelletto puro o dal senso; perchè altro è p. es. il criterio dell'identità o della diversità per gli intelligibili, altro per i sensibili. " È della più grande importanza pel bene delle scienze il distinguere tra loro i principii eterogenei, raccogliendo gli omogenei in uno speciale sistema a costituire una scienza particolare, affine di evitare l'incertezza che nasce dalla loro mescolanza: perchè in questo caso non si può più distinguere bene a quali di essi si debbono riferire sia le limitazioni, sia anche gli errori che potrebbero prodursi nel loro uso " (*Metaph. Anfangsgr.*, 472-3; cfr. *Kr. r. Vern.*, 544). La riflessione sui concetti quando si tratta del loro contenuto obbiettivo e non solo della loro forma logica deve essere sempre riflessione trascendentale, cioè determinare prima da quale facoltà provenga il concetto; senza di ciò si ha un'anfibolia trascendentale, un'applicazione dei criterii di comparazione dei concetti puri ai concetti del senso o viceversa. Kant adduce dalla dottrina leibniziana molti esempi di questa confusione nel capitolo " Dell'Anfibolia dei concetti di riflessione " (*Kr. r. V.*, 214 ss.).

PARTE TERZA

138) § 40-42. La terza questione " Come è possibile la metafisica? „ si pone in condizioni differenti dalle due prime. La matematica e la fisica pura non avevano bisogno di giustificazione: la prima per la sua evidenza, la seconda perchè ha la sua verificazione e conferma nell'esperienza (cfr. *Kr. r. Vern.*, 467). La metafisica invece è costituita nella sua parte essenziale da giudizi sintetici *a priori*, che si riferiscono alla totalità assoluta dell'esperienza e quindi trascendono qualunque esperienza data. Come l'intelletto è la facoltà delle categorie, così la ragione è la facoltà delle idee, col qual vocabolo Kant intende quei concetti che la ragione forma necessariamente *a priori*, ma che non possono trovare la loro applicazione in alcuna esperienza, perchè si riferiscono alla totalità assoluta dell'esperienza stessa. E da questa impossibilità d'una verificazione delle idee della ragione per mezzo dell'esperienza nascono appunto quelle incertezze e quelle contraddizioni della metafisica, che ci hanno mosso a porre la questione presente. Quindi noi non possiamo più qui partire dalla metafisica come fatto di indiscusso valore per indagare circa i principii che la rendono possibile, ma dobbiamo applicare qui quanto abbiamo appreso nelle due sezioni precedenti intorno alla funzione dell'*a priori*. Ora noi abbiamo veduto che questo *a priori* ha, sia rispetto al senso, sia rispetto all'intelletto, una pura funzione formale; che una conoscenza oggettiva non è possibile, senza che ad esso si aggiunga il dato sensibile, la materia fornita dall'intuizione sensibile. Perciò questo possiamo fin d'ora premettere: che le idee della ragione, le quali trascendono ogni esperienza e non si applicano, come forme, all'intuizione sensibile, non possono costituire conoscenze oggettive. I paragrafi che seguono hanno per fine di mostrare che la ragione, quando attribuisce illusoriamente alle sue idee un valore obbiettivo, diventa dialettica, cioè si mette in

contraddizione con sè stessa: e in secondo luogo, poichè la posizione del problema della totalità assoluta dell'esperienza non è un capriccio, ma un'indeclinabile esigenza dello spirito umano, di ricercare quali siano il senso e la funzione delle idee, per mezzo delle quali la ragione tenta di risolverlo.

139) [p. $101_{,9}$]. La fisica pura è una cosa sola con la metafisica immanente, con la filosofia pura della natura: si veda la nota 47. Ora, come filosofia, la fisica pura non può gareggiare in evidenza con la matematica, perchè questa è fondata sopra intuizioni, essa invece su concetti.

RINVIC

140) [p. $102_{,16}$]. Qui Kant espone in breve il processo che conduce la ragione alle idee. L'intelletto per mezzo dei suoi principii concatena, abbiamo veduto, il complesso dei dati sensibili in un sistema di valore obbiettivo, in un mondo di oggetti. Ma questo sistema non è mai qualche cosa di definitivo e di autonomo: sotto tutti i rapporti ogni elemento della realtà dipende sempre da altri elementi, ai quali ci rinvia come a condizioni necessarie della sua esistenza: un esteso ci rinvia ad un'estensione più comprensiva, una causa ad altre cause antecedenti e così via. Quindi l'opera dell'intelletto si presenta all'uomo come qualche cosa di eternamente imperfetto, limitato, parziale: ciò che dolorosamente contrasta con l'esigenza, che egli porta con sè, di giungere a qualche cosa di definitivo e di assoluto. Qui interviene la ragione: che è un'attività per la quale lo spirito, invece di collegare laboriosamente elementi con elementi per mezzo dei principii intellettivi, opera (o si sforza di operare) *a priori*, per una specie di potenziamento della virtù intellettiva, la sintesi definitiva di tutti gli elementi reali e possibili in un'unità che tutti li comprenda come principio dal quale possono venir derivati. Queste unità che sono " concetti necessarii ", ma che appunto in quanto vogliono essere la sintesi della totalità dell'esperienza " non possono mai avere il loro oggetto dato nell'esperienza " sono le idee della ragione. Più essendo le forme intellettive, in virtù delle quali è possibile un'unificazione del molteplice secondo una progressione indefinita, si aprono naturalmente alla ragione altrettante vie per procedere a questa sintesi assoluta: l'ideale suo è però di giungere ad un'idea suprema, che sia il principio unico,

nel quale è contenuta tutta la realtà. Le antiche filosofie dogmatiche non sono che tentativi diversi di realizzare questo sogno della ragione: sogno destinato a rimanere perpetuamente un sogno, appunto perchè la ragione, sforzandosi di operare la sintesi della totalità assoluta dell'esperienza, abbandona per questo medesimo il campo dell'esperienza, nel quale soltanto è possibile all'uomo la conoscenza.

140) [p. 102,$_{19}$]. Sul senso particolare che Kant dà alla parola " idea ", si veda *Kr. d. r. Vern.*, 245 ss.: essa è sinonimo di " concetto della ragione ".

141) [p. 103,$_{2}$]. Qui Kant accenna a quella che nella Critica (348 ss.) è detta la funzione regolativa della ragione. Sebbene Kant sembri restringere talora a questa sola funzione il còmpito della ragione, questa ha veramente (come si vedrà meglio in sèguito) una duplice azione. In primo luogo (e questo è il punto più importante) essa stabilisce il vero carattere del mondo dell'esperienza e il suo vero rapporto con l'inconoscibile realtà trascendente; in questo modo c'insegna a non porre la realtà fenomenica come qualche cosa di assoluto (naturalismo) od a cercarne il fondamento assoluto in qualche cosa che in fondo appartiene o dovrebbe appartenere pur sempre al mondo fenomenico (dommatismo). In secondo luogo esercita un'azione regolativa sull'intelletto, lo ammaestra, appunto in quanto gli tiene dinanzi la distinzione fra le due realtà, ad esercitare l'attività sua, che si esplica nella concatenazione dell'esperienza, in un progresso senza fine, respingendo ogni indebito ricorso a fattori o ad esplicazioni trascendenti. In questo modo è " la guida dello stesso in ogni applicazione immanente ". Si cfr. il § 44; *Grundl.*, 452; *Kr. r. Vern.*, 436 ss.; *Diss.*, § 9.

dialettica = sofistica

142) [p. 103,$_{33}$]. La dialettica è per Kant la logica dell'apparenza, la sofistica: dialettico tanto vale quindi quanto sofistico, illusorio (cfr. *Log.*, 18). La tendenza naturale della ragione a dare un valore obbiettivo alle sue idee è una " naturale ed inevitabile dialettica della ragion pura " (*Kr. r. V.*, 237). La seconda parte della logica trascendentale nella Critica della Ragion pura è stata da

Kant chiamata dialettica in quanto è la critica dell'illusione dialettica della ragione (ib., 81).

143) § 43. Kant si richiama qui alla necessità di dedurre sistematicamente anche la tavola delle idee della ragione. Cfr. i §§ 26, 39. Come sono state dedotte le categorie dalle forme del giudizio, così qui si deducono le idee dalle forme del raziocinio. — La spontaneità dello spirito, l'attività sua unificatrice si esplica secondo Kant nell'*intelletto* e nella *ragione*. L'intelletto è, come Kant si esprime in una delle sue definizioni, la facoltà delle regole, la facoltà di generalizzare, di creare dalle rappresentazioni singole concetti e giudizi. Nella sua funzione formale, empirica, l'intelletto applica semplicemente le proprie leggi agli oggetti empirici per ordinarli formalmente; di questa sua funzione si occupa quella parte della logica che tratta del concetto e del giudizio. Ma questa funzione formale, empirica è possibile solo in quanto l'intelletto contiene in sè dei principii di unificazione *a priori*, la cui applicazione al materiale del senso è ciò che ha dato origine agli oggetti medesimi; la logica dell'Analitica trascendentale tratta di questa funzione reale, trascendentale dell'intelletto ed isola le forme pure d'unità che si compendiano nelle dodici categorie. Sulla distinzione della logica reale e della logica trascendentale cfr. *Diss.*, § 5, 23; *Kr. r. Vern.*, 74 ss., 237 ss. — La ragione invece è la facoltà dei principii, la facoltà di ridurre la molteplicità delle conoscenze sotto un piccolo numero di principii, dai quali esse si possono logicamente dedurre, in una parola la facoltà di sistematizzare. Anch'esso ha una funzione puramente formale — che consiste nell'ordinare sistematicamente i concetti empirici posseduti, scegliendo nel loro seno quelli che possono essere posti come principii e subordinando loro gli altri, in modo che questi possano venirne derivati secondo le leggi del raziocinio. Ma questa funzione formale non è che l'applicazione a campi ristretti dell'esperienza d'un attività che considerata in sè, astrattamente dal materiale empirico, riesce alla posizione di principii puri, deriva dal proprio seno un certo numero di principii *a priori*, ai quali dovrebbe subordinarsi tutta l'esperienza. — Ora come dalla considerazione dell'uso formale dell'intelletto, dalle forme logiche del giudizio empirico abbiamo derivato le corrispondenti forme pure di unità, così è naturale che noi ricerchiamo le

unità pure della ragione nelle forme sue di unificazione formale del dato empirico, nei diversi modi onde essa subordina a principii i concetti e i giudizi dell'esperienza — cioè nelle forme del raziocinio. Nei Prolegomeni però Kant non si estende oltre su questa derivazione, che del resto non è se non un ravvicinamento artificioso e si limita a porre in corrispondenza del raziocinio categorico — nel cui principio (maggiore) si ha il riferimento d'un predicato ad un soggetto — il processo della ragione, per cui essa si eleva all'idea del soggetto ultimo e definitivo, del soggetto assoluto; in corrispondenza del raziocinio ipotetico — nel cui principio si ha il riferimento d'un condizionato ad una condizione — il processo, per cui la ragione si eleva all'idea della totalità delle condizioni, dell'essere incondizionato; e infine in corrispondenza del raziocinio disgiuntivo — nel cui principio si ha il riferimento d'una molteplicità di concetti parziali alla loro totalità — il processo per cui la ragione si eleva all'idea della totalità assoluta dell'essere. Tre sono quindi le idee della ragione: l'idea psicologica (l'anima), l'idea cosmologica (la libertà), l'idea teologica (Dio). Là dove Kant parla di idee psicologiche, cosmologiche ecc. (*Proleg.*, 331, 333, 338, 349; *Kr. d. r. V.*, 283, 289, ecc.) intende i concetti derivati, per opera della psicologia razionale, della cosmologia ecc., dalle tre idee fondamentali.

144) [p. $104,_{27}$]. " L'intelletto costituisce per la ragione un oggetto a quel modo che la sensibilità per l'intelletto. Rendere sistematica l'unità di tutti i possibili atti empirici dell'intelletto è còmpito della ragione, come l'intelletto collega per mezzo di concetti il molteplice dei fenomeni e lo reca sotto leggi empiriche „ (*Kr. r. Vern.*, 439). Ora poichè " le idee trascendentali non sono che categorie estese fino all'incondizionato „ (*Kr. r. Vern.*, 283), è facile comprendere che cosa intenda Kant col dire che la ragione si rappresenta i giudizi intellettivi come determinati *a priori* in riguardo a questa o quell'altra forma *a priori*.

145) [p. 105 nota]. Qui Kant esplica l'origine dell'idea teologica; si veda il § 55 e la nota. Nel raziocinio disgiuntivo l'atto caratteristico della ragione sta nella posizione del giudizio disgiuntivo che serve da maggiore, nella costituzione d'un concetto che riunisce in sè un certo numero di possibilità positive. Ciò che

guida *a priori* la ragione nella costituzione di queste unità collettive è il principio della comunione di tutti gli esseri, il principio che in ultimo tutti gli esseri debbono costituire una totalità unica, della quale dovrebbero predicarsi, come altrettanti membri della disgiunzione, in un interminabile giudizio disgiuntivo tutte le realtà positive. Nelle sue applicazioni finite questo principio dà origine al " principio ontologico della determinazione d'una cosa in genere „ e cioè che di ogni soggetto devono potersi predicare, positivamente o negativamente tutti i predicati possibili. Per esso infatti anche il soggetto più limitato è posto in un certo rapporto di comunione (sia pure per via di esclusione) con tutta la realtà: per esso ogni essere dimostra di non essere che una limitazione o determinazione della totalità della realtà. Il progresso della ragione si esplica, sotto questo rispetto, nella costituzione di unità sempre più comprensive, che riuniscono in sè un numero sempre maggiore di membri positivi della disgiunzione: il limite estremo è l'idea della totalità assoluta delle possibilità positive, della *omnitudo realitatis*, dalle cui limitazioni interiori derivano tutte le totalità finite. La quale però, come le altre idee, non è una realtà obbiettiva, ma la semplice estensione formale alla totalità, d'un principio costitutivo di tutte le esperienze finite.

146) § 44-45. In questi due paragrafi Kant tratteggia un poco più diffusamente la data soluzione: mostra quale sia la funzione della ragione e delle idee e come solo per un traviamento della ragione si venga a fare delle idee altrettante rappresentazioni di oggetti trascendenti. — Le idee non servono per nulla alla costituzione dell'esperienza — anzi possono talora inceppparla; quando cioè vengono obbiettivate in esseri trascendenti, coi quali si limita arbitrariamente l'esperienza stessa. Esse esprimono solo l'esigenza della totalità: sotto questo riguardo ci rappresentano la realtà data nell'esperienza come limitata nell'essere suo per la dipendenza sua da qualche cosa di assoluto, dalla totalità dell'esperienza che, appunto come tale, sta rispetto ad ogni esperienza data come un fondamento trascendente; come illimitata, nella sua particolare sfera, quanto al possibile ampliamento delle conoscenze empiriche (v. nota 141). Ma è ben evidente che le idee possono rappresentare la totalità assoluta dell'esperienza, solo per mezzo dei principii formali che la costituiscono, per mezzo di un poten-

ziamento delle categorie, che viene a stringere in una totalità assoluta — ma solo dal punto di vista dei suoi costituenti formali — tutta l'esperienza possibile; non possono invece rappresentarcela per mezzo del contenuto intuitivo che si svolge in una serie indefinita. La ragione viene così a stabilire per mezzo delle categorie un rapporto fra il mondo dell'esperienza ed una realtà trascendente che n'è il fondamento: quel medesimo rapporto che collega tra loro i fenomeni vien fatto servire a collegare ogni esperienza data, la totalità empirica, con il fondamento trascendente delle stesse, con la totalità assoluta: solo in questo caso si ha, come nella proporzione matematica, un singolare rapporto, che ci rinvia ad un termine ignoto, anzi inconoscibile. Ora nulla vieta che la ragione pensi questo termine che è " solo una totalità di principii ", come un oggetto, una x, determinata soltanto da quei principii formali, da quelle " regole " che fondano il rapporto: purchè tenga presente che si tratta solo d'un' " idea ", la quale serve a farci riconoscere la vera natura dell'esperienza nostra e la via che dobbiamo seguire nella sua progressiva estensione. Ma pur troppo la ragione nostra sedotta dalla purezza delle categorie e dalla necessità che accompagna la conoscenza *a priori* s'illude che nel rapporto dell'esperienza con la totalità assoluta le categorie ci diano anche la conoscenza obbiettiva di quest'ultima: così le idee vengono trasformate in concetti trascendenti, vengono tratte a rappresentare oggetti intelligibili puri (l'anima, Dio, ecc.), i quali sono semplici " totalità di principii ", sono unità potenziate di elementi formali e tuttavia vengono erette in realtà obbiettive: onde tutte le contraddizioni del preteso sapere metafisico. Si cfr. *Kr. d. pr. V.*, 107.

147) [p. 107, $_{26}$]. I due modi coi quali la ragione si sforza di giungere alla totalità assoluta: o col trasformare la serie indefinita dell'esperienza in una serie infinita data o con lo stabilire un qualche essere assoluto che inizia la catena dei fenomeni. È nell'idea cosmologica che la ragione si serve simultaneamente di questi due processi, dando così origine alle antinomie.

148) §§ 46-48. Nei §§ 46-48 Kant tratta dell'idea psicologica. Nel primo dei tre processi della ragione (corrispondente al raziocinio categorico) la funzione vera e propria della ragione consiste

nel conoscere un giudizio particolare per mezzo d'un principio (la maggiore), nel quale il soggetto rappresenta quel fondamento sostanziale rispetto a cui il soggetto della conclusione è predicabile come determinazione particolare: il progresso della conoscenza razionale sta nell'elevarsi da principio a principio in modo che la generalità raggiunta nel principio inferiore (p. es. tutti gli *uomini* sono mortali) diventi nel principio superiore un semplice modo, una determinazione d'una generalità più alta (p. es. tutti gli *animali* sono mortali): il culmine di questo progresso sarebbe raggiunto quando si fosse pervenuti ad una generalità che non potesse più essere la determinazione di alcun'altra. Questa sarebbe veramente il soggetto sostanziale ultimo delle cose, che non potrebbe più venir considerato come semplice qualità o modo d'un essere più comprensivo e più profondo. Ora il nostro intelletto non può da sè pervenire a questo soggetto ultimo, perchè la natura sua sta nel conoscere discursivamente, per concetti: ed il concetto, anche se sia concetto individuale, si differenzia dall' intuizione in quanto è sempre qualche cosa di astratto o di composto da elementi astratti, quindi qualche cosa che è sempre solo un predicato. Anche l' " essere ", per esempio, è sempre ancora una predicazione esteriore di un qualche cosa, la cui intima e viva natura sfugge al nostro intelletto. Di qui il tentativo della ragione: la quale, sforzandosi di considerare sotto questo rapporto l'esperienza come un'assoluta totalità, pone *a priori*, in virtù del principio di sostanza, un principio sostanziale assoluto, del quale tutto il resto, che è empiricamente dato, non dovrebbe essere che determinazione, modo, predicato. In che consiste ora questo principio sostanziale assoluto? Realmente esso non rappresenta che l'esigenza formale del principio di sostanza applicato all'esperienza nella sua totalità: e poichè ciò che collega per mezzo di detto principio gli elementi dell'esperienza è in fondo l'attività unificatrice pura dello spirito, l'*appercezione pura*, con questa giustamente la ragione identifica il suo principio sostanziale assoluto. Ma anche sotto questa forma esso non è niente di obbiettivo. È vero che l'*io* dell'appercezione pura non è un concetto, ossia non è predicabile di altro soggetto, perchè non può cessare di essere soggetto senza cessare di essere; ma d'altra parte non ha alcun contenuto obbiettivo, è il semplice potenziamento d'una forma, anzi il principio formale stesso colto nella sua unità immediata e vivente. Quindi rispetto al nostro co-

noscere, questo concetto dell' io puro come solo soggetto sostanziale ha il valore d'un' idea; esso ci rinvia, come al fondamento sostanziale delle cose, a quello che è il fondamento della nostra vita interiore: ma nel tempo stesso ci avverte che questo fondamento trascende l'esperienza sia esteriore, sia interiore e non deve essere identificato con nessuno degli oggetti che ne fanno parte.
Se non che la ragione, cedendo alla naturale illusione che le è congenita, fa di quest' idea un oggetto e crede anzi di poter costituire sopra di essa un' intera scienza, la psicologia razionale: applicando ad essa le categorie, si sforza di dimostrare *a priori* che l'anima è un essere immortale, semplice, etc., dando origine a quelle argomentazioni sofistiche che Kant chiama paralogismi della ragion pura. Ora Kant mostra che quando la ragione applica all'*io* dell'appercezione pura le categorie (ciò che è perfettamente possibile in quanto esso è il fondamento delle categorie) non si ha in realtà nessuna conoscenza; quando si ha qualche conoscenza, ciò è perchè subreptiziamente ed illegittimamente si è fatto appello ad elementi derivanti dall' intuizione. Nei §§ 47-48 Kant ne fa specialmente l'applicazione alla stessa categoria della sostanza, che sta, come abbiamo veduto, a fondamento dell' idea dell'anima. Noi abbiamo dinanzi a noi delle sostanze concrete solo nel campo dell'intuizione sensibile esterna, la quale ci offre degli elementi persistenti per rispetto agli altri; ciò che rende possibile all'intelletto l'applicazione del suo concetto di sostanza. Quindi non basta avere dinanzi a noi il concetto puro della sostanza, per credere di avere la conoscenza d' una realtà sostanziale oggettiva e di poterne dedurre che la sostanza deve essere persistente etc. L'uso obbiettivo del concetto di sostanza e l'applicazione dei principii che ne discendono sono possibili solo nella loro applicazione al dato dell'intuizione sensibile; vale a dire essi dicono solo che, perchè il dato dell' intuizione sensibile si trasformi in esperienza obbiettiva, è necessario che esso si subordini alla categoria della sostanza e che la sostanza sia pensata come persistente etc. Onde non solo la categoria della sostanza con i relativi principii non ha applicazione obbiettiva nel campo dell'esperienza interiore, dove non vi è alcun elemento persistente (*Kr. r. V.*, A, 238 ss.), ma se anche vi potesse avere applicazione, l'avrebbe soltanto per l'anima come fenomeno e non come cosa in sè: ci direbbe quindi che finchè dura quella parvenza fenomenica che è la nostra vita interna,

l'anima nostra è una sostanza persistente, ma nulla ci direbbe sulla sua persistenza al di là della morte, in sè ed indipendentemente dalla sua manifestazione fenomenica.

149). § 49. La psicologia razionale costituisce un sistema di principii *a priori* intorno all'anima affermando: 1° la sua sostanzialità, per il fatto che essa è il soggetto assoluto del pensiero; 2° la sua semplicità; 3° la sua identità; costante (personalità); 4° la sua distinzione da tutti gli altri oggetti, come solo oggetto del quale abbiamo diretta conoscenza. Il § 39 riflette questo quarto paralogismo, per il quale si cfr. *Kr. r. V.*, A 230 ss. Se nella conoscenza del nostro *io* noi abbiamo realmente la conoscenza d'un oggetto, le nostre rappresentazioni delle cose sono affezioni di questo oggetto; l'esistenza delle cose è solo indotta da queste affezioni, perciò è qualche cosa di problematico che deve essere giustificato. Allo stesso modo cioè che si crede di potere stabilire, per virtù dell'appercezione pura, l'esistenza d'una cosa in sè, l'anima, e di poterne determinare col pensiero puro le proprietà, si deve poi riconoscere negli oggetti coi quali il nostro *io* è in rapporto altrettante cose in sè, le quali si rispecchiano nell'anima per mezzo delle rappresentazioni; ed allora sorge per la filosofia il còmpito di giustificare il passaggio da queste rappresentazioni agli oggetti rappresentati, alle cose in sè: còmpito spesso tentato, non mai risolto. Questo insolubile problema che ha dato origine da una parte a tante vane dimostrazioni, dall'altra agli errori dell'idealismo (empirico), il quale pone le cose come rappresentazioni contenute in un *io* sostanziale, ha la sua radice appunto nella posizione d'un *io* sostanziale. Invece noi consideriamo il nostro *io* come quello che realmente è, come una realtà fenomenica e il nostro *io* puro come un'idea, la quale ci rinvia al fondamento assoluto di questa (e di ogni altra) realtà, senza tuttavia farcelo obbiettivamente conoscere, allora anche gli oggetti esterni possono essere presi per quel che veramente sono, per fenomeni che hanno la loro obbiettività non in un'esistenza assoluta che sarebbe per noi non verificabile, ma in un ordine interiore, per cui l'intelletto organizza l'esperienza, sceverandone ciò che con quello è inconciliabile, come sogno, apparenza, errore. — Come si vede, Kant vuole qui mostrare come da quella specie di realismo interiore, che è l'essenza dello spiritualismo metafisico, sia inseparabile il realismo

esteriore; le difficoltà e gli errori, a cui questo conduce lo spirito, sono una conseguenza della sofistica posizione d'un assoluto interiore. Intanto egli coglie da ciò occasione per ribadire ancora una volta la differenza tra l'idealismo empirico, che, o crede di dover giustificare l'esistenza degli oggetti esterni — considerati come cose in sè —, o, riconoscendone l'impossibilità, asserisce non esservi che rappresentazioni ed esistere una sola cosa in sè, l'anima — e l'idealismo formale, che considera e realtà interna e realtà esterna come qualche cosa di fenomenico e pone l'obbiettività non in una corrispondenza impossibile dei fenomeni con qualche cosa al di là di essi, ma in un ordine interiore dei fenomeni.

150) [p. $112_{,5}$.]. Qui Kant vuol dire: il dubbio cartesiano, quando si consideri l'anima come una cosa in sè, che è in rapporto con altre cose in sè, gli oggetti esterni, conduce ad un problema insolubile; quando invece si consideri e l'anima e gli oggetti come realtà empiriche, come fenomeni, riesce soltanto a chiedere se vi sia un criterio sicuro di distinzione fra l'illusione e la realtà obbiettiva (fenomenica): e di questo non possiamo dubitare, perchè l'applicazione di questo criterio è presupposta continuamente dalla nostra vita ed anzi dall'atto stesso del pensiero che dubita. — Apparentemente Kant sembra perciò opporre una diga all'idealismo: in realtà lo giustifica e lo fonda. Cartesio col suo dubbio effettivamente chiedeva: al di là di queste mie rappresentazioni immediatamente date vi sono delle cose in sè, la cui esistenza giustifichi il mondo della rappresentazione? Kant dà a questa domanda una risposta assai più radicale di quella di Cartesio. Certo anch'egli riconosce che vi è una realtà in sè, alla quale tutta l'esperienza ci rinvia; ma essa non sta alla rappresentazione come l'originale ad una copia, essa è una realtà trascendente, che non può essere oggetto di conoscenza e perciò di comparazione. Però, se anche la conoscenza sua ci è negata, per virtù sua si estrinseca nel mondo della rappresentazione un'attività organizzatrice ed ordinatrice, che distingue in esso una verità (relativa), un'esistenza obbiettiva (fenomenica) dall'errore e dal sogno: perciò non siamo abbandonati del tutto all'arbitrio subbiettivo ed all'illusione. Per questo lato solo Kant ha un certo diritto di presentarsi come oppositore dell'idealismo, in quanto la realtà obbiettiva non è secondo lui indotta, ma immediatamente data: però occorre ricor-

dare che questa realtà obbiettiva non è il mondo delle cose in sè, del quale realmente si domandava Cartesio, ma la stessa rappresentazione, in quanto implica in sè la possibilità d'un ordine universalmente valido.

151) §§ 50-52 *b*. Nei §§ 50-52 *b* Kant tratta delle idee cosmologiche in generale. Esse corrispondono, come si è veduto, a quel processo formale della ragione, che dicesi raziocinio ipotetico; per mezzo di esse la ragione, insoddisfatta del passaggio indefinito da condizionato a condizione, che l'intelletto ripete continuamente nella concatenazione dell'esperienza per mezzo della categoria della causa, si sforza di elevarsi d'un tratto alla condizione assoluta, vale a dire, ad un qualche cosa che comprenda in sè tutta la serie delle condizioni empiriche e sia quindi alla sua volta incondizionato. Nel § 50 Kant dà ragione del nome; queste idee diconsi cosmologiche, perchè in esse la ragione non identifica senz'altro l'idea della totalità assoluta con un principio trascendente — come avviene nella idea psicologica dove la sostanza prima è identificata con l'anima, col soggetto puro, — ma ricerca la totalità nell'estensione indefinita della serie empirica; il che però non toglie che essa, quando pure non finisce per postulare un inizio assoluto, non assuma questa serie come una serie infinita, quale nessuna esperienza può dare, quindi sempre come qualche cosa di trascendente. Con questa particolarità dell'idea cosmologica si connette un altro punto, sul quale Kant insiste con speciale compiacenza. Ogni idea non è che una “ totalità di principii „, una categoria estesa fino all'incondizionato, quindi un ente di ragione senza valore obbiettivo. La ragione non può farne un oggetto senza attribuirle un contenuto: ma questo contenuto, di origine necessariamente empirica, deve pure in qualche modo adeguarsi — insolubile problema — al carattere dell'idea, che è di trascendere ogni limitazione empirica. L'oggetto trascendente, l'idea obbiettivata dalla ragione è quindi un essere d'una natura ambigua e in fondo contradditoria; esso confonde in sè il trascendente e l'empirico senza riuscire a conciliarli. E secondo che si accentua o l'esigenza empirica (del contenuto) o l'esigenza trascendente (della forma) l'idea può ricevere, rimanendo sempre fisso il concetto suo fondamentale della totalità assoluta, un duplice aspetto: si può, per esempio, pensare la causa assoluta come la totalità della successione inde-

finita delle cause empiriche o come una causa prima trascendente. Nell'idea psicologica, identificato il principio sostanziale assoluto con un principio trascendente, l'anima, era stata necessariamente accentuata l'esigenza trascendente, formale; la critica del paralogismo trascendentale consiste perciò essenzialmente nel mostrare che il concetto dell'anima è una vuota astrazione. Nell'idea cosmologica invece, appunto per ciò che si è detto della sua natura, è possibile far prevalere l'uno o l'altro dei due punti di vista: essa può venir pensata come una successione infinita o come un'unità assoluta, che in sè concentra la totalità di questa successione. L'uno e l'altro punto di vista può essere tradotto in una rigorosa dimostrazione: quando si parte dall'idea cosmologica — pensata come una totalità *obbiettiva* dell'esperienza — e si accentua l'aspetto empirico, si può dimostrare, fondandoci sull'esigenza indeclinabile dell'intelletto, di dare a questa totalità obbiettiva un contenuto reale per mezzo d'una concatenazione indefinita del dato, che essa consiste in una serie infinita; se si accentua l'aspetto trascendente, si può dimostrare, fondandoci sull'esigenza egualmente indeclinabile della ragione, di pervenire ad una totalità assoluta, che essa consiste in un'unità trascendente che limita l'esperienza. Questa " secreta dialettica della ragione ", che conduce così a delle antinomie insolubili, ha la sua radice nel concetto contraddittorio di " totalità obbiettiva ", nell'obbiettivazione dell'idea: essa è, secondo Kant, " il fatto più strano della ragione umana ", quello che meglio mette in luce le contraddizioni della metafisica dogmatica e che più energicamente eccita il filosofo " a rivolgere il suo esame alle sorgenti prime della ragion pura ". — Conforme al suo piano sistematico, dall'applicazione di una categoria per ciascuna delle quattro classi all'idea cosmologica, Kant deriva quattro idee subordinate e conseguentemente quattro antinomie, vale a dire quattro coppie di affermazioni contraddittorie, nelle quali la tesi rappresenta il punto di vista " dogmatico " (trascendente), e risponde all'esigenza della ragione, l'antitesi rappresenta il punto di vista empirico e risponde all'esigenza dell'intelletto.

152) [p. $117_{,7}$]. Per il principio *exclusi medii inter duo contradictoria* A è B o non è B: non v'è alternativa intermedia possibile. Ora se l'una e l'altra proposizione sono false, non resta nulla che si possa affermare: il concetto, dal quale apparentemente si

è potuto dedurre le due contraddittorie, non ha in realtà nessun contenuto pensabile.

153) § 52 *c*. Nel § 52 *c* Kant considera particolarmente le prime due antinomie e mostra come esse procedano da un concetto contraddittorio. Le prime due classi di categorie sono le categorie matematiche: esse operano la sintesi dell'omogeneo, cioè compongono dagli elementi spaziali e temporali del senso quel sistema armonico di rapporti e di sintesi spaziali e temporali, che è l'ordine matematico delle cose. Quindi esse sono sempre inseparabili dalle forme dello spazio e del tempo ed anche la totalità costituita secondo esse nella idea cosmologica non può fare da esse astrazione. Le due prime idee cosmologiche adunano quindi in sè inevitabilmente due elementi contraddittori: da un lato debbono essere totalità trascendenti ogni esperienza e perciò cose in sè; dall'altro implicano le forme fenomeniche dello spazio e del tempo. Non è perciò meraviglia che quanto se ne deduce rigorosamente sotto il primo aspetto (tesi) contraddica a ciò che se ne deduce con altrettanto rigore sotto il secondo aspetto (antitesi). Questa contraddizione distrugge quindi la sintesi operata dalla ragione nell'idea di un assoluto spaziale e temporale e conferma la conclusione alla quale eravamo giunti nelle prime due parti: che la realtà temporale e spaziale a noi data nell'esperienza è solo una realtà fenomenica, una costruzione del soggetto, non una realtà assoluta. Come tale essa non è nè finita, nè infinita in atto; è una sintesi che può essere estesa indefinitamente, ma che non può sperare mai di raggiungere in questo suo progresso indefinito un'infinità positiva, una perfezione assoluta, perchè questo ripugna alla natura sua intrinseca di essere fenomenico e cioè non compiutamente reale. Cfr. *Kr. pr. Vern.*, 104; la soluzione è già preformata in *Diss.*, § 27-28.

154) § 53. Nel § 53 Kant tratta delle altre due antinomie. Le due ultime classi di categorie sono le categorie dinamiche: esse stringono gli elementi dell'esperienza in una rete di rapporti più propriamente logici, superiori alle forme dello spazio e del tempo; quindi le totalità, che esse costituiscono, possono almeno, come sintesi formali, essere pensate indipendentemente da ogni contenuto empirico. Più chiaramente potremmo dire: le prime due idee

cosmologiche sono pseudo-idee; noi possiamo sforzarci di pensarle come totalità assolute, limitando arbitrariamente il campo indefinito delle sintesi empiriche con dei limiti assoluti; ma se vogliamo poi veramente isolarle dal contenuto empirico e pensarle come totalità formali pure, non lo possiamo: perciò esse non adempiono a quello che è il vero ufficio dell'idea, di contrapporre (sia pure soltanto nella sua delineazione formale, senza valore di conoscenza obbiettiva) una realtà assoluta e trascendente al mondo indefinitamente esteso dell'esperienza. Le ultime due idee sono invece vere idee: contraddittorie finchè aduniamo in esse, per obbiettivarle, le due note contraddittorie di costituire una totalità assoluta, trascendente e di essere obbiettive cioè (per noi) costituite da elementi della realtà empirica, cessano di esserlo non appena dissipata l'illusione obbiettivatrice, le consideriamo unicamente come sintesi formali della ragione. Allora l'antitesi riacquista il suo valore: essa esprime semplicemente l'esigenza intellettiva della concatenazione indefinita dell'esperienza, libera da ogni preoccupazione di intervento da parte di fattori trascendenti e non aspira più a costituire per mezzo di essa un assoluto, un'unità in sè esistente. La tesi d'altra parte esprime sempre l'esigenza di questa totalità trascendente; ma rinuncia ad obbiettivarla, a trovarla nell'esperienza e riconosce in essa una pura sintesi formale destinata ad illuminarci sul carattere fenomenico del mondo empirico, un c o n c e t t o - l i m i t e dell'esperienza.

155) [p. 119, 30]. La risoluzione della terza antinomia dà qui modo a Kant di estendersi sul problema della libertà. In questa antinomia l'opposizione è, tra la totalità assoluta delle condizioni causali, la causa assoluta non più dipendente da cause anteriori e perciò *libera* e la concatenazione necessaria indefinita delle singole cause, tra la libertà della causa assoluta e la necessità delle cause empiriche. Ma una volta ammessa una causa assoluta libera come fondamento di tutte le serie causali empiriche, niente vieta di ammettere un'analoga spontaneità nelle singole sostanze in sè, come fondamento di singole serie causali empiriche (*Kr. r. Vern.*, 310-312): così Kant riconduce il problema della terza antinomia al problema umano della libertà e della determinazione causale. — Ora applicando a questo problema la distinzione sopra accennata nella soluzione della terza antinomia, si vede come si pos-

sano conciliare nell'individuo la necessità e la libertà. La serie causale delle azioni, come serie fenomenica, è necessaria; ma essa pende nella sua totalità da una causa noumenica libera: l'atto libero (che non è nel tempo e non è una serie) si esplica fenomenicamente, per noi, in una serie concatenata di azioni necessarie. Però questa causa libera è per noi soltanto un'idea, un concetto-limite, che ci avverte di non considerare la serie empirica dei nostri atti come una cosa in sè e la sua necessaria concatenazione come una necessità assoluta: essa non è in fondo niente più che una negazione, poichè per quanto noi veniamo con essa ad affermare che tutta la serie causale procede da una spontaneità assoluta, questa rimane per noi un concetto vuoto, una forma alla quale non possiamo, teoreticamente, dare alcun contenuto pensabile. Questa è la libertà trascendentale. — Quindi nell'esperienza non troviamo la libertà; la nostra vita interiore è tutta causalmente concatenata e non ci offre in nessun punto un inizio assoluto. Tuttavia vi è almeno un punto nel quale, senza interrompere la concatenazione empirica, viene alla luce nella stessa coscienza empirica questa attività del fondamento trascendente dell'essere nostro; e questo è la coscienza del *dovere*. Il dovere esprime una specie di necessità che non ricorre nella natura: noi non possiamo chiedere che cosa *deve* accadere nella natura, ma solo che cosa accade; anzi nel dovere la ragione dichiara come necessarie azioni che forse non avranno luogo mai. Nell'azione compiuta per dovere si rivela quindi un nuovo ordine delle cose altro dall'ordine fenomenico: se da una parte essa si riattacca ai suoi moventi subbiettivi, alle impressioni sensibili, che ne sono la causa nell'ordine naturale, d'altro lato essa ci fa risalire ad una causa agente indipendentemente dalle condizioni di tempo e di luogo, si rivela in noi come la determinazione di qualche cosa che è al di là dell'ordine fenomenico, che non ci rinvia come le cause fenomeniche ad un'altra causa e che esprime il suo imperio nella legge morale. Questa causa non è naturalmente causa nel senso empirico, non antecede nel tempo l'azione, non si contrappone ad essa come qualche cosa che provoca il sorgere di qualche cosa di distinto da sè, ma è causa nel senso in cui il noumeno può essere causa del fenomeno, nel senso cioè che essa è la realtà vera dell'azione, è quella spontaneità in sè esistente, che si traduce per noi nella successione fenomenica della impressione causa e del-

l'azione effetto. In quanto abbiamo coscienza della determinazione della nostra azione da parte di questa volontà autonoma (che è una cosa sola con la legge), noi siamo liberi; questa è la libertà pratica, la cui realtà positiva ci è attestata dalla coscienza morale (non dall'esperienza interiore, dall'esame empirico dei fatti singoli della nostra vita interiore) ed è giustificata e fondata teoreticamente dall'idea della libertà, dal concetto della libertà trascendentale. Quindi il soggetto umano aduna in sè la necessità e la libertà; in quanto opera non secondo la legge morale è puro essere sensibile e svolge la sua azione causalmente concatenata come avviene in tutto il mondo sensibile; in quanto opera secondo la legge morale, la sua coscienza partecipa della realtà noumenica e, pur svolgendosi l'azione esteriore e fenomenica sempre secondo le leggi della realtà fenomenica, sente questa elevazione dell'essere suo come vita nella libertà. Ciò che rimane per noi sempre " incomprensibile " è la causalità dell'intelligibile nel sensibile, il perchè accanto alla realtà intelligibile si svolga la realtà sensibile. Si cfr. *Kr. pr. V.*, 48-50, 94-103, 114; *Grundl.*, 452 ss.

156) [p. 121, $_4$]. Moventi subbiettivi sono gli impulsi sensibili, moventi obbiettivi i moventi che valgono per ogni essere razionale (*Grundleg.*, 427). " I principii pratici... sono subbiettivi quando la condizione è dal soggetto riconosciuta valida solo per il suo volere; sono oggettivi o leggi pratiche, quando quella viene riconosciuta come valida per la volontà di tutti gli esseri razionali " (*Kr. pr. V.*, 19). I moventi obbiettivi non sono quindi mai impressioni sensibili, ma *idee pratiche* (*Kr. r. V.*, 246-7, 255), ideali della ragione pratica. L'azione loro è superiore al tempo ed a tutte le distinzioni subbiettive: essi valgono sempre e per tutti. L'agire umano è perciò determinato da essi " secondo principii ", ossia non come da un'azione di oggetti sul senso (che avviene nel tempo ed è subbiettiva), ma come da una legge universale sempre uguale che precede l'azione nell'ordine metafisico, non nell'ordine sensibile del tempo. Ed ogni azione da essi determinata rappresenta un cominciamento assoluto, in quanto appunto è la rivelazione, nella vita empirica, d'un'attività che non si esplica nel tempo, nè è subordinata all'ordine causale; il che non toglie che la corrispondente manifestazione fenomenica sia solo un inizio subordinato all'antecedente attività d'una causa fenomenica.

157) [p. 123, $_8$]. La quarta antinomia non è che un corollario della terza. Nella serie empirica niente è necessario, vi è una concatenazione indefinita di condizionati e di condizioni alla lor volta condizionate; ma tutta questa serie ci rinvia ad una " causa dei fenomeni " non più condizionata, epperò assolutamente necessaria: solo, questo essere assolutamente necessario è una semplice idea della ragione.

158) § 54. Il § 54 aggiunge, come conclusione, alcune brevi riflessioni. Dall'esame della matematica pura e della fisica pura noi avevamo concluso al carattere fenomenico dell'esperienza ed alla natura semplicemente formale del sapere puro: abbiamo quindi applicato queste conclusioni, in principio di questa Parte, alla pretesa della metafisica di possedere un sapere puro obbiettivo. L'esame delle idee della ragione (che sono come i principii e la sorgente di tutto il preteso sapere metafisico) conferma, con l'esposizione delle contraddizioni e dei processi sofistici della metafisica, l'impossibilità d'un sapere puro obbiettivo, d'una scienza dell'intelligibile: questa conferma costituisce come la controprova del risultato ottenuto delle prime due Parti.

159) [p. 123, $_{32}$]. Questo dissidio della ragione con sè stessa è il malinteso medesimo del quale Kant parla in fine del § 53 e del § 56 e consiste essenzialmente nel confondere in un concetto solo fenomeno e cosa in sè; è il vizio fondamentale della metafisica, di cui *Proleg.*, 379. A mettere in luce questo errore fondamentale, che pone la ragione in contrasto con sè stessa (le antinomie sono l'espressione appunto di questo dissidio), è dedicata tutta la dialettica trascendentale. Ben s'intende che l'espressione " dissidio della ragione con sè stessa " non deve essere inteso in senso rigoroso; si veda a questo proposito la prima parte del § 60. Il dissidio ha veramente origine da una applicazione impropria della esigenza suprema della ragione; l'uomo, nella sua aspirazione confusa verso l'unità trascendente, identifica questo trascendente con la totalità del sensibile ed erige così una costruzione razionale, nella quale si trovano elementi repugnanti alla natura della ragione.

160) § 55. Nel § 55 Kant tratta brevemente dell'idea teologica, ossia dell' “ideale della ragion pura„. Essa corrisponde al terzo dei processi della ragione, al raziocinio disgiuntivo: in questo la ragione si eleva ad una totalità che comprende i concetti ad esso subordinati nel giudizio disgiuntivo; nel processo trascendentale corrispondente la ragione si eleva all'idea della totalità assoluta, dalla cui divisione si hanno le limitazioni e negazioni che determinano gli esseri singoli. Si v. la nota a pag. 105. Kant chiama questa idea “ ideale della ragion pura „ perchè per il concetto suo medesimo di *omnitudo realitatis* si pone come idea e realtà ad un tempo, come realizzazione della perfezione dell'idea in un essere concreto. *Dissert.*, § 9. “ Il massimo della perfezione „ dicesi oggi “ ideale „, da Platone “ idea „. Esso è il principio di tutto ciò che contiene sotto di sè il concetto generale di perfezione: poichè i gradi inferiori possono solo venir determinati per mezzo di una limitazione del massimo. Dio poi, mentre è, come ideale della perfezione, il principio del conoscere, rappresenta anche, come realmente esistente, il principio del divenire di ogni perfezione „. Anche in questo caso la ragione ha il suo punto di partenza nell'esperienza; l'idea dell'assoluta totalità dell'essere ha la sua origine nell'estensione d'una pura legge formale dell'esperienza alla totalità assoluta di questa (*Kr. r. V.*, 385 ss.). Anche in questo caso la ragione, una volta giunta a costituire l'idea di questa totalità, s'illude di possedere una realtà obbiettiva; l'idea della totalità assoluta, che, in sè puramente formale, dovrebbe semplicemente avere rispetto alla totalità empirica la stessa funzione regolativa dell'idea cosmologica e psicologica, viene pensata come una realtà obbiettiva trascendente, un essere in sè: si ha così l'idea di Dio, d'un essere semplice e perfetto che in sè potenzia tutta la realtà e che per via di limitazioni interiori, determinate dal suo intelletto infinito, dà origine a tutte le cose. — Di più la ragione crede che, come questo essere perfetto non può avere in altro il fondamento dell'essere suo, così anche l'idea che noi ne abbiamo debba fedelmente rispecchiare questa sua aseità e portare in sè la giustificazione della propria verità obbiettiva. Perciò nella teologia speculativa (che è la pseudo-scienza corrispondente) la ragione “ comincia da sè senz'altro „, prende il suo punto di partenza (con l'argomento ontologico) nell'idea di Dio per dedurne poscia la realtà di tutte le altre cose. Per la critica di questo e degli altri

sofismi della speculazione teologica Kant ci rinvia qui alla sezione corrispondente della Critica della ragion pura.

161) § 56. Nel § 56 Kant riassume le sue conclusioni intorno alla ragione ed alle idee. La funzione dei principii formali della ragione, delle idee, non ha nulla di misterioso; com'è naturale del resto, trattandosi di procedimenti interiori della ragione, dei quali questa deve poter dare conto a sè stessa. Essa consiste nel dare unità sistematica al nostro sapere intellettivo. Per questo mezzo la ragione dirige il sapere intellettivo nel suo indefinito progresso e nello stesso tempo lo abbraccia d'un colpo nella sua totalità e quindi nella limitazione della sua natura. Così essa rende possibile il conseguimento del fine teoretico supremo, che è di illuminare l'uomo intorno al carattere ed ai limiti del proprio sapere, di indirizzare la sua conoscenza verso il campo fecondo dell'esperienza e di preparare il terreno al libero svolgimento della volontà buona, che sola ha il privilegio di trascendere la realtà empirica e di avvicinare l'uomo al suo vero, ultimo fine. La ragione erra invece quando crede di avere nelle idee una sorgente di conoscenze obbiettive circa la realtà trascendente, un sapere metafisico dogmatico.

Platner

162) [p. 125, nota]. Ernesto Platner, professore di medicina e di filosofia a Lipsia (1744-1818), uno degli ultimi e dei più notevoli rappresentanti della filosofia eclettica; i suoi " Aforismi filosofici „ (1766-82) contengono nella terza edizione (1793-1800) accenni e riferimenti polemici alla dottrina kantiana, che non sono senza valore.

163) [p. 126, $_{11}$]. Il fine umano supremo è il sistema dei fini obbiettivi di tutti gli esseri razionali. " Gli esseri razionali stanno tutti sotto la legge che ciascuno di essi debba trattare sè e tutti gli altri sempre anche come fini in sè, non mai come semplici mezzi. Di qui nasce un collegamento sistematico degli esseri razionali per mezzo di leggi obbiettive comuni, cioè un regno, il quale, poichè queste leggi hanno di mira il rapporto di questi esseri fra loro come fini e mezzi, può dirsi un regno dei fini — che certo è sempre solo un ideale „ (*Grundl.*, 433). Questo è il " regno

della grazia „ di Leibniz (*Kr. r. Vern.*, 527), il “ sistema di tutti i fini „.

164) § 57. Nei §§ 57-59 Kant precisa quanto ha sopra sommariamente accennato intorno alla funzione più importante della ragione, quella che potremo dire la funzione metafisica: e cioè la posizione dell'esperienza come semplice sapere fenomenico dipendente da una realtà trascendente inaccessibile al conoscere nostro. — Dopo quanto si è dimostrato, dice Kant nella prima parte del § 57, è assurdo credere che noi conosciamo qualche cosa di altro che i fenomeni. Ma non bisogna nemmeno andare con il fenomenismo a credere che i fenomeni soli esistano: chè allora si farebbe dei fenomeni qualche cosa di assoluto. Kant cita a questo proposito l'esempio dello Hume, i cui Dialogi sulla religion naturale erano apparsi nel 1781 in una traduz. tedesca; Kant, che ne aveva avuto conoscenza nel settembre dello stesso anno da una traduzione dell'Hamann rimasta inedita, coglie qui l'occasione di contrapporsi a lui in più d'un punto (cfr. *Proleg.*, ed. B. Erdmann, 1878, VI, Anm.; H. WEBER, *Hamann und Kant*, 1904, 64). Facendo della realtà fenomenica un mondo di fenomeni per sè esistenti, si perverte totalmente il senso dei principii fondamentali dell'esperienza, in quanto da condizioni della n o s t r a esperienza delle cose diventano condizioni dell'esistenza delle cose stesse. L'empirismo conduce naturalmente allo scetticismo: e questo fa perdere del tutto il retto senso del carattere fenomenico della realtà. La critica della ragione invece dà al concetto di fenomeno il vero suo valore, in quanto riconosce che il mondo fenomenico, appunto perchè tale, deve avere in un mondo di cose in sè il suo fondamento. A questo mondo delle cose in sè ci rinvia continuamente la ragione, che nessuna esperienza data può soddisfare.

165) [p. 128, $_2$]. L'empirismo conduce inevitabilmente allo scetticismo. Cfr. *Kr. pr. Vern.*, 13-14, 52.

166) [p. 129, $_{11}$]. Nella seconda parte del § 57 Kant mostra che noi abbiamo conoscenza di questo mondo in sè solo come di un l i m i t e dell'esperienza. Egli distingue il *limite*, che termina una superficie e ci rinvia al di là, dal c o n f i n e che la termina assolutamente senza esigere dal pensiero un collegamento con l'al di

là. Le scienze hanno dei confini, sia in quanto hanno sempre una estensione limitata (le conoscenze che costituiscono una scienza sussistono da sè indipendentemente dai futuri progressi di questa), sia in quanto anche nel loro illimitato progresso considerano i fenomeni da un dato punto di vista e non sentono il bisogno di valicare i loro confini per mettersi dal punto di vista d'un'altra scienza. La metafisica invece (per metafisica intendendo il processo naturale della ragione, che ci conduce alle idee trascendentali) ci conduce innanzi a dei veri limiti dell'esperienza: non solo essa ci fa riconoscere l'esperienza come ristretta in certi confini, ma ancora che al di là di questi vi è qualche cosa, anche se questo ci sia e debba restare sempre assolutamente ignoto. Quindi essa ci fa conoscere questo al di là almeno come limitante l'esperienza; noi non possiamo conoscerlo e descriverlo così come è in sè, ma possiamo conoscerlo e descriverlo nella sua azione limitatrice dell'esperienza. Ma come potrà aver luogo questa conoscenza e non contraddirà essa al principio tante volte affermato dell'inconoscibilità del noumeno? Noi non possiamo pensarlo con le pure categorie e le pure idee perchè non hanno un contenuto obbiettivo; non con dei concetti d'origine empirica perchè allora non sarebbe più un intelligibile; con che cosa adunque? La soluzione a questa difficoltà è data a Kant dalla conoscenza analogica o simbolica (cfr. *Diss.*, § 10); noi dobbiamo pensare la cosa in sè per mezzo delle categorie che ci hanno ad essa condotti, ma considerandole nella loro applicazione empirica (per potere pensare qualche cosa di concreto) e trasferendo il collegamento, che esse esprimono, al rapporto fra la realtà empirica e la realtà in sè.

167) [131, 5]. Il mondo intelligibile è per noi (teoreticamente) uno spazio vuoto; cfr. *Proleg.*, § 59; *Kr. r. Vern.*, 211, 214.

168) [p. 132, 4]. Nell'ultima parte del § 57 Kant comincia a chiarire questo punto con un esempio, prendendo in esame il concetto di Dio. Il deismo sta pago a pensare Dio con i puri concetti della ragione: ma allora essa si trova dinanzi ad un'astrazione senza contenuto; e non appena vuole concretare quest'astrazione attribuendo a Dio un contenuto reale, obbiettivamente pensabile, p. es., l'intelletto o la volontà, gli attribuisce qualche cosa di empirico e cade così in gravi contraddizioni. Il teismo ordinario

(teismo antropomorfico) invece costituisce il concetto di Dio con elementi empirici: onde tutti gli assurdi e le contraddizioni della teologia speculativa tradizionale. Quindi ha ragione Hume di obbiettare al deismo che le sue dimostrazioni non sono valide (la dimostrazione della necessità dell'idea di Dio può avvenire solo per mezzo della critica trascendentale) e più ancora che il suo concetto di Dio è vuoto; ha ragione di opporre al teismo (antropomorfico) tutti gli assurdi che nascono dal pensare l'intelligibile con elementi empirici. Non sarà dunque possibile avere un concetto di Dio? Questo è possibile " rimanendo sulla linea limite ", ossia rinunciando a voler sapere che cosa è questo Essere in sè stesso e limitandoci al rapporto suo col mondo, pensandolo simbolicamente per mezzo di proprietà che, riferite al suo essere in sè, non possono certo venirgli attribuite, ma che possono esprimere, nel riguardo nostro, il rapporto nel quale egli si trova con noi e la realtà nostra. Si cfr. *Kr. d. pr. V.*, 137-139.

169) § 58. Nel § 58 Kant difende il suo concetto della conoscenza simbolica, la quale ci permette di fondare un teismo razionale, per nulla antropomorfico; nella nota egli ne dà un'esplicazione chiarissima. Il concetto fondamentale è questo: noi possiamo pensare il noumeno per mezzo delle categorie, dando a queste un contenuto empirico, ma ricordando che questo è tale, perchè rappresenta, per così dire, la faccia empirica del rapporto del noumeno con il mondo fenomenico. Così è quindi che poniamo una causa prima per le esigenze della nostra ragione: e poi la pensiamo come ragione, non per attribuirle in sè stessa la ragione, bensì per esprimere il rapporto in cui essa si trova col mondo sensibile; noi vogliamo solo con ciò esprimere che l'ignota causa prima è tale che per essa il mondo è un tutto razionale. Così noi ottemperiamo alle esigenze della ragione col porre un concetto nel quale essa definitivamente s'acquieta; nello stesso tempo evitiamo di cadere negli errori della metafisica tradizionale, che dà un valore assoluto (non puramente simbolico) alle nostre determinazioni dell'essere divino e vi fonda sopra le sue speculazioni; ed anche la scienza empirica ne è favorita in quanto siamo trattenuti dal mescolare considerazioni ed esplicazioni iperfisiche all'esplicazione scientifica della realtà.

170) [p. 137, 8]. Queste altre vie di mezzo alludono ai tentativi eclettici di conciliazione fra il dogmatismo e l'empirismo, che caratterizzano l'ultima fase della filosofia wolfiana e che si riattaccano da una parte a Wolff, dall'altra a Locke. Kant designa altrove questo indirizzo col nome di " moderatismo " (*Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats* etc., ed. Vorl., 32) e, nella Critica della ragion pratica, di " *Coalitionssystem* " (*Kr. pr. V.*, 24).

171) § 59. Nel § 59 Kant ripete e chiarisce il suo concetto della conoscenza delle cose in sè come d'un limite dell'esperienza. La ragione non si estende fuori del limite dell'esperienza, ma si estende fino al limite e come tale lo apprende; in questo sta una conoscenza positiva, se non dell'intelligibile, del suo rapporto con noi. Il concetto di Dio, per esempio, è un tale concetto limite: con esso noi non determiniamo nulla circa l'essere suo in sè, ma determiniamo in rapporto a questo essere la realtà nostra, pensandola nel miglior modo a noi possibile come procedente da una ragione suprema: il che giova alla perfezione (teoretica e pratica) della nostra esistenza empirica e concorre ad avvicinare l'uomo al suo fine supremo che non è la conoscenza, ma la vita nell'intelligibile.

172) [p. 138, 22]. In questo capoverso Kant riassume il duplice risultato positivo della Critica, per il quale cfr. la nota 141. " Kant vuole costruire due cose: 1° una teoria positiva della conoscenza, ossia una teoria razionalistica della scienza; 2° una metafisica positiva, cioè una concezione del mondo idealistica. Quanto al primo punto egli vuole mostrare che la scienza della natura è possibile come scienza reale, cioè come sistema di proposizioni universali e necessarie: egli vuole mettere l'applicazione della matematica alla scienza al sicuro da tutti gli attacchi della sofistica empirico-scettica col fondarla sulle basi sicure del possesso originario dell'intelligenza nelle forme e funzioni ad essa immanenti... Quanto al secondo, egli vuole assicurare definitivamente la metafisica idealistica da ogni dubbio, il che non avviene certo senza la demolizione dell'edifizio malfatto e malsicuro, che egli trova in sua vece e cioè dell'antica metafisica dommatica. Ma l'intenzione sua in questa demolizione non è di abbattere il mondo soprasensibile, bensì di confermare definitivamente la nostra fede in esso

e nella nostra affinità con esso. Ciò che Kant dice nella prefazione alla seconda edizione: " io ho dovuto annullare il (preteso) sapere per far posto alla fede „ è veramente la sua ultima e più profonda convinzione: finchè dura il sottilizzare della ragione in questo campo, dura anche il dubbio e la fede non può affermarsi: quando cesserà la pretesa di dimostrare l'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, allora la certezza morale della loro verità e realtà si consoliderà definitivamente „ (PAULSEN, *Kant*[4], 126-7). Certo non mancano i passi, nei quali Kant accentua più il primo risultato e dà quindi alla sua Critica un aspetto empirico-positivo e la polemica contro Leibniz e Wolff viene in evidenza più spesso che quella contro Locke e Hume: " Ma egli viveva in Germania e leggeva tutti gli anni sulla metafisica di Baumgarten: ed è nella natura delle cose che la polemica si volga più contro gli avversari vicini che contro i lontani, per far meglio risaltare la differenza „.

173) § 60. Nella prima parte del § 60 Kant risolve, a modo di corollario, una questione appartenente non più propriamente alla critica della conoscenza, ma piuttosto alla psicologia della conoscenza (all'antropologia) e cioè: perchè mai la ragione abbandona così spesso il suo vero còmpito per abbandonarsi alle fantastiche speculazioni trascendenti? La spiegazione, dice Kant, è probabilmente questa: che anche le speculazioni trascendenti servono provvisoriamente ad elevare l'umanità al disopra del puro naturalismo ed a dare un fondamento iniziale alla moralità, che ha bisogno di avere almeno aperto dinanzi a sè il regno del trascendente. Esse sono per sè errate, ma valgono almeno a tenere indietro le concezioni materialistiche, naturalistiche, fatalistiche, le quali sono teoreticamente insufficienti e praticamente funeste.

174) [p. 141, $_{10}$]. Nella 2ª parte accenna ad una questione del tutto accessoria, che non ha qui importanza. Nell'appendice alla Dialettica trascendentale (*Kr. r. Vern.*, 426-442) Kant mostra che l'intelletto è guidato nella sua organizzazione dell'esperienza da principii (i principii dell'omogeneità, della specificazione, della continuità delle forme), che derivano dalla ragione: questa ha quindi, oltre alla sua funzione metafisica, che ci fa abbracciare la realtà empirica come una totalità per trascenderla, anche una funzione immanente, relativa all'esperienza e cioè un'azione organizzatrice

e sistematrice per la perfezione dell' esperienza stessa? Tale è la questione che qui Kant dice di aver lasciato insoluta.

175) [p. 141, 19]. Per il senso della parola " natura „ v. il § 14 e ss.

176) [p. 145, 1]. Che cosa sostituiremo dunque all'antica metafisica, quale sarà la metafisica scientifica? Questa è la domanda che Kant si propone in quest' ultima Parte. E la risposta è già implicita nella soluzione della terza questione: alla metafisica dogmatica dobbiamo sostituire una metafisica critica, una critica della ragione, che, dissipata l'antica illusione di avere dinanzi a noi un mondo di cose in sè, analizzi l'esperienza, metta in luce gli elementi *a priori* del senso, dell'intelletto e della ragione e ne determini la funzione. Questa metafisica critica, essendo un' autoanalisi della ragione, può subito essere costituita nella sua perfezione per ogni tempo. Vedi *Kr. r. Vern.*, A 13 (cfr. tuttavia *Reflex.*, II, 56); *ib.*, 15, 22-23; *Proleg.*, 263, 382; *Metaph. Anfangsgr.*, 473.

177) [p. 146, 27]. Nell'ultima parte del capitolo esprime la speranza che questa sostituzione avvenga ben presto. L'antica metafisica è caduta fra il discredito; d'altra parte lo spirito umano non può rinunciare alla metafisica, verso la quale è attratto " da qualche cosa di ben più profondo che da un semplice desiderio di sapere „. Kant chiude con una recisa condanna della filosofia popolare, fondata sulla verisimiglianza e sul buon senso, che al suo tempo aveva cercato di sostituire l'antica metafisica dogmatica cadente in rovina. La metafisica dev'essere una costruzione razionale e deve essere trattata sistematicamente con metodo rigoroso, secondo il buon esempio degli antichi metafisici (cfr. *Kr. d. r. V.*, 21-22). Sul buon senso in filosofia si cfr., oltre a *Proleg.*, Prefaz., anche *Reflex.*, II, 53, 197; *Kr. d. Urt.*, § 40; *Log.*, 21.

178) [p. 148, 2]. *Reflex.*, II, 7: " Questa mia trattazione annulla del tutto il valore dei miei scritti metafisici anteriori „. Si cfr. *ib.*, 21.

179) [p. 148, 28]. Una sfida consimile al suo recensente nell'Appendice (*Proleg.*, 379); si cfr. *Kr. pr. Vern.*, 5: " Quelli che si van-

tano di avere queste conoscenze così alte non dovrebbero nasconderle, ma offrirle pubblicamente all'esame ed alla venerazione. Essi vogliono provare: provino dunque e la critica deporrà le sue armi ai piedi dei vincitori. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis* „.

180) [p. 155, 1]. L'appendice riflette l'accoglienza fatta alla Critica della ragion pura e in special modo la recensione Garve-Feder apparsa nel Bollettino di Gottinga. Un'opera può essere giudicata o in base a criteri preconcetti, come sarebbe se si giudicasse la Critica partendo dal presupposto della verità d'una data metafisica: o per sè stessa, senza prevenzioni preesistenti. Un giudizio della prima maniera è quello dato dal recensente di Gottinga, che Kant giudica alla sua volta severissimamente. La discussione è interessante perchè Kant ne trae occasione a chiarire più d'un punto, p. es. il termine " trascendentale „ e sopratutto la sua posizione di fronte all'idealismo tradizionale. Kant lascia nell'ombra il punto essenziale, nel quale egli concorda con Berkeley, la caratterizzazione della realtà come semplice fenomeno; e mette invece in evidenza il punto nel quale si distingue, il riconoscimento d'un elemento formale organizzatore che conferisce al fenomeno subbiettivo l'obbiettività dell'esperienza. Si cfr. la nota 73. La risposta si chiude con una sfida al recensente di dimostrare rigorosamente ed inconfutabilmente una qualunque delle proposizioni sintetiche della metafisica: o di confutare (ciò che riesce allo stesso risultato) una qualsiasi delle dimostrazioni opposte delle antinomie cosmologiche. — Nell'ultima parte fa appello ai contemporanei perchè vogliano sottoporre ad imparziale esame la sua critica o quanto meno cooperare al sorgere d'una filosofia critica, mettendone in luce i più notevoli benefizi.

181) [p. 157, nota]. In principio della Metodologia, parlando dell'edifizio delle conoscenze della ragion pura: " Certo si è veduto che, sebbene il nostro disegno mirasse a costruire una torre alta fino al cielo, il materiale era appena sufficiente per una casa, spaziosa tuttavia abbastanza per le occupazioni nostre sul piano dell'esperienza ed alta a sufficienza per abbracciare questa d'uno sguardo etc. „ (*Kr. r. Vern.*, 465).

182) [p. 160, nota]. Il " *somnium obiective sumptum* „ è il disordine opposto alla verità metafisica assoluta, che è ordine perfetto, ed è un non ente (Baumgarten, *Metaph.*, § 71).

183) [p. 164, $_{25}$]. " L'età nostra è l'età della critica, alla quale tutto deve sottomettersi „ (*Kr. r. Vern.*, 9, nota). V. il breve scritto di Kant: *Was ist Aufklärung?* (1784).

184) [p. 164, $_{27}$]. Un simile invito in *Kr. r. Vern.*, A 13 e 552 (nelle ultime parole della Critica). Questo concetto d'un'elaborazione collettiva della metafisica risale a Lambert ed a Leibniz; si veda Vaihinger, *Comm.*, I, 144.

INDICE ANALITICO

D

E

F

G

ERRATA-CORRIGE

p. 64, linea 10-11,	ed anche ai principi...	*correggi* ed anche principii...
„ 66, „ 1,	non delle stesse cose in sè	„ non delle stesse **come** cose in sè.
» 34, » 21,	considerevole, immaginandosi	» considerevole e cioè la matematica, immaginandosi...

INDICE